

المكتبة الفلاسفة

الفلسفة الطبيعية واللاهوتية عند الفارابي

تأليف

الدكتورة زينب عفيفي

أستاذة الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة المنوفية

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة

ت : ٢٥٩٢٢٢٢٠ - ٢٥٩٢٨٤١١ فاكس : ٢٥٩٣٢٢٧٧

ص ب ٢١ توزیع الطاهر - القاهرة

E-mail : alsakaanDinaya@hotmail.com

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة

ت : ٢٥٩٢٢٢٢٠ - ٢٥٩٢٨٤١١ فاكس : ٢٥٩٣٢٢٧٧

ص ب ٢١ توزیع الطاهر - القاهرة

E-mail : alsakaanDinaya@hotmail.com

الفلسفة الطبيعية واللاهوتية
عند الفارابي

إهداء ٢٠١٠
دار الكتب و الوثائق القومية
القاهرة

المكتبة الفلسفية

الفلسفة الطبيعية واللاهوتية عند الفارابي

تأليف

الدكتورة زينب عفيفي

أستاذة الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة المنوفية

تصدير

الدكتور عاطف العراقي

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
1430هـ-2009
حقوق الطبع محفوظة للناسخ
الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
526 شارع بورسعيد - القاهرة
25936277 / فاكس: 25938411-25922620
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

عطيفى ، زينب
الفلسفة الطبيعية الإلهية عند الفارابى / زينب عطيفى
ط1- القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009
400 ص ، 24 سم - (المكتبة الفلسفية)
تدملك x: 437-341-977
1- الفلسفة الاسلامية
2- الفارابى ، ابو نصر محمد ، 870-950
ا- العنوان

لنوى: 189.1

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ



إهداء

إلى أسرتي وأبنائي الأعزاء
فوزى - هانى - نهى
أهديهم ثمرة من ثمراتي الفكرية
تعويضاً لهم واعترافاً بجميلهم

شكر وتقدير

إلى أستاذي الفاضل

الدكتور: محمد عاطف المراقى

أسجى عظيم شكرى وتقديرى اعترافاً
بأستاذيته وعلمه وخلقه، وتقديرًا لجده،
واعترازًا بإشرافه على هذا الكتاب. فهو أستاذ
لجيل وأجيال من طلاب الفلسفة، والدارسين
فى مجالاتها المتعددة.

كما أتقدم بأعمق آيات الشكر إلى
الدكتور عامر يس النجار لما بذله من جهد
حتى ظهر هذا الكتاب إلى حيز الوجود.

د/ زينب عفيفى

تصليح

بقلم/ عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

إن صديق حدى، فإن المهتمين بفكر فلاسفة العرب عامة، وفلسفة القارابى على وجه الخصوص، سيرحبون بصدور هذا الكتاب والذي يبحث فى فلسفته الطبيعية والفلسفة الإلهية عند أبرز فلاسفة المشرق العربى، والذي أثرت فلسفته فى بلورة العديد من الأفكار التى قال بها أكثر فلاسفة المشرق العربى، وعلى رأسهم ابن سينا، وفلاسفة المغرب العربى، (فلاسفة الأندلس) وأولهم فيلسوف الغربة والتوحيد، ونعنى به ابن باجه.

كان هذا الكتاب فى الأصل رسالة علمية قدمتها باحثتنا رينب عفيفى للحصول على درجة الدكتوراه من إحدى جامعاتنا. وقد أشرفت على الرسالة وشاركتى فى الإشراف عليها الأستاذ الدكتور عامر النجار. وشارك فى مناقشتها الزميل الدكتور أبو الوفا التفتازانى والذي غادرنا إلى عالم الخلود والبقاء، والصديق الدكتور أحمد محمود صبحى أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية، وهو من هو، فى دقة البحث الأكاديمي الجاد، وخاصة بعد انتشار أهل الفساد فى جامعاتنا المصرية، وتزايد أعداد أشباه الأساتذة، والذين تحسبهم أساتذة، وما هم بأساتذة، بل لأنهم يتمنون إلى عالم الصراصير الفكرية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون. وماذا نفعل حيالهم، ونحن لا نجد فى مصرنا العزيزة محاكم للغش الفكرى والتزييف الثقافى!

اقترحت الموضوع على باحثتنا النابهة، وقضت فى دراسته عدة أعوام، قضتها بين عالم المخطوطات تارة، ودنيا المؤلفات العربية والأجنبية تارة

أخرى، إيماناً من جانبها بأهمية البحث الأكاديمي الجاد من جهة، وأهمية فلسفة الفارابى فى صياغة عقول ووجدان أبناء أمتنا العربية من جهة أخرى. وكانت عقليتها الناقدة خير معين لها فى تصحيح الكثير من الأحكام الخاطئة والفاصلة التى أشاعها المفسدون فى أرض أو ميدان الفلسفة، والفلسفة منهم براء.

نعم لقد اقترحت الموضوع على باحثتنا التى تعمل الآن عن جدارة واستحقاق، استاذة للفلسفة العربية فى كلية الآداب - جامعة المنوفية، اقترحت الموضوع، والمنهج أيضاً، لأسباب عديدة، من بينها أن باحثتنا قد حصلت على درجة الماجستير تحت إشرافى، عن فلسفة ابن باجه أول فلاسفة المغرب العربى، والصلات الفكرية بين الفارابى من جهة، وابن باجه من جهة أخرى لا حصر لها، وفى مجالات عديدة. كل من الفيلسوفين صاحب عقلية فذة غير تقليدية من قريب أو من بعيد. واهتم كل واحد منهما بالدراسات المنطقية أكثر من غيرهما من فلاسفة العرب. والرسائل الفلسفية التى قام بتأليفها الفارابى وبعده ابن باجه سارلنا نواصل العمل نحو تحقيقها ثم دراستها. وكل من الفيلسوفين قد قدم لنا تصوراً لمدينة نموذجية مثالية، الأول من خلال كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، والثانى من خلال كتابه "تدبير المتوحد" تضاف إلى هذه الأسباب أسباب أخرى عديدة، من بينها أن الدكتوراة زينب عفيفى لديها القدرة العلمية والحس النقدى الذى يعد ضرورياً لدراسة مثل هذه الموضوعات التى نجد حولها العديد من الأحكام الخاطئة من جانب أناس يكتبون فى كل شىء. نسبوا إلى الفارابى آراء لم يقل بها. نسبوا إليه على سبيل المثال، القول بحدوث العالم، ولم يضعوا فى اعتبارهم أنه من القائلين بالفيض الذى يلزم عنه بالضرورة القول بقدم العالم وليس بحدوثه. واعتماد القول بالفيض ليس من أفلوطين فقط كما يزعم الجهال وأشبهاء

الأساتذة، بل أضاف إلى أفلوطين، مؤثرات جاءت إليه عن بطليموس تارة، وأرسطو تارة أخرى..

ولكن الأشباه من الباحثين والجهلاء من الأساتذة يرفضون هذا تمامًا، لأنهم يرفضون كل فكر جاء إلينا من بلاد اليونان، وبحيث يقولون إنه فكر مستورد والعياذ بالله، جاء إلينا من بلاد الفرنجة التي انتشر فيها الفساد والضلال ولم يضعوا في اعتبارهم أنه لولا الاطلاع على الفلسفة اليونانية ودراستها، لما وجدنا لدينا فلاسفة عرب، بل إن كلمة الفلسفة تعد كما نعلم كلمة يونانية، وليست كلمة عربية. ولكن ماذا نفعل أمام الأشباه والصراصير الفكرية!!!؟

قامت الدكتورة زينب عفيفي بتقسيم بحثها إلى مجموعة من الفصول والنقاط والجزئيات، وجاء تقسيمها شاملاً على دقتها الأكاديمية وعقليتها الناقدة، وكاشفاً عن ثراء اطلاعها وسعة معارفها.

لقد تحدثت حديثاً تحليلياً عن حياة الفارابى الفكرية ومؤلفاته فى مجال الفلسفة الطبيعية والإلهية، ومنهج الفارابى فى تصنيف العلوم، ومبادئ الموجودات الطبيعية وعللها الأربعة، المادية والصورية والفاعلة والغائية، والعالم فى طبيعيات الفارابى، سواء عالم الكون والفساد، العالم الأرضى، عالم ما تحت فلك القمر، أو عالم ما فوق فلك القمر، العالم العلوى.

وانتقلت الدكتورة زينب عفيفي من دراستها لأبعاد الفلسفة الطبيعية عند الفارابى، إلى دراسة الفلسفة الإلهية عند الفيلسوف المشرقى، وذلك طبقاً للموضوع الذى اختارته كموضوع للدراسة للدكتوراه.

درست موضوع الأدلة على وجود الله تعالى والتي قدمها الفارابى وعلى رأسها دليل الممكن والواجب، ذلك الدليل الذى اتفق ابن سينا مع

الفارابى فى القول به، واختلف معه الفيلسوف العملاق، ابن رشد، آخر فلاسفة العرب، وبحيث قام بنقله نقلًا عنيقًا، إذ قد نجد فيه بعض المؤثرات الكلامية، وابن رشد كما نعلم يعد أكبر عدو لدود لفكر المتكلمين عامة، وفكر الأشاعرة على وجه الخصوص.

كما تحدثت الدكتورة زينب، حديثًا مطولاً ووافياً عن صلة الله تعالى بالعالم فى فلسفة الفارابى من خلال القول بالفيض، أو الصدور، أو العقول العشرة، منتقلة من هذا إلى تحليل مشكلة الاتصال وأبعادها المعرفية والميتافيزيقية.

إن دراسة الدكتورة زينب عفيفى لفلسفة الفارابى الفيزيقية والميتافيزيقية، تعد دراسة محكمة ودقيقة، إنها تنتقل من دراسة جزئية إلى دراسة جزئية أخرى تترتب عليها. وهذا قد أدى إلى وجود وحدة عضوية سارية بين فصول وجزئيات ونقاط دراستها للفارابى.

ولم تقتصر باحثتنا الدكتورة زينب على البعد الموضوعى الأكاديمى والذي يسعى إلى سبر أغوار الفلسفة الفارابية من خلال الرجوع إلى العديد من المصادر والمراجع العربية وغير العربية، وبحيث تعول بصفة رئيسية وبالدرجة الأولى على كتب الفارابى وكتب الفلاسفة الذين سبقوه، والذين عاشوا بعده، لم تقتصر على ذلك، بل لمجدها - وهى التى تتميز بالحس النقدى - تختلف مع هذا رأى أو ذاك فى الآراء التى قيلت حول الفارابى وبحيث وجدت أنه من الضرورى الوقوف تجاهها، وقفة نقدية.

وإذا كنا نختلف مع تلميذتنا بالأمس، وزميلتنا اليوم، الدكتورة زينب عفيفى، فى رأى أو أكثر من الآراء التى قالت بها من خلال دراستها للفارابى

والتي ذكرتها في خاتمة دراستها، وفي ثانيا صفحات بحثها، أو كتابها، إلا أنه من الضروري أن أشير إلى أن الاختلاف في الرأي من طبيعة الفلسفة والفلسف، إنه يعد كما نقول باستمرار ظاهرة صحية، وليس معبراً عن ظاهرة مرضية فاسدة، كما يزعم ذلك أنصار ثقافة الظلام من أشباه أساتذة الفلسفة والذين انتشروا حالياً كالذباب الفكري داخل جدران العديد من أقسام الفلسفة في مصر وسائر بلدان العالم العربي من مشرقه إلى مغربه.

نعم إن الاختلاف يعد متوقعا، فنحن إزاء آراء فيلسوف عظيم، ولسنا أمام آراء واحدٍ من الجهال، وكلما رادت مساحة الاختلاف كان ذلك دليلاً، ودليلاً قوياً، على ثراء آراء المفكر أو الفيلسوف. ولكن ماذا فعل أمام ثقافة أشباه الأساتذة الذين ينهلون من الثقافة الفاسدة، ثقافة دول البتروفر، الثقافة التي تعد نتاجاً للدولار، وما أدراك ما الدولار.

إننا من جانبنا نشئ ثناء بغير حدود على البحث الفلسفي الذي يحلل أبعاد الفلسفة الفسادية والذي تقدمه الدكتور زنب عفيق اليوم، للطبع والنشر. ونقدم التحية الواجة علينا لباحثتنا جزاء إخلاصها في البحث، وقدرتها الأكاديمية، ونرجو لها كل توفيق في دراساتهما المقبلة، وهي جديرة تماماً بمواصلة البحث والدراسة، فالقضايا الفلسفية لا حصر لها، والأحكام الفاسدة والتي تحتاج إلى تصحيح في مجال الفلسفة العربية، يتزايد عددها، نظراً لتزايد الأشباه والأقزام والجهال وأنصاف أو أرباع المثقفين.

نعم إننا نأمل من باحثتنا القيام بالعديد من الدراسات الفلسفية الجادة من جهة، وتصحيح الأحكام الفاسدة من جهة أخرى، لأنها على ثراء واسع من الاطلاع، وصبر على تحمل مشاق البحث الفلسفي العميق، ونظرات تأملية عميقة حين تتصدى لدراسة أى موضوع، أو أية مشكلة من مشكلات البحث

الفلسفى ، إنها وائقة الخطوة لأنها لا تكتب إلا بعد اطلاع واسع على كل
أبعاد موضوعها ، ووائق الخطوة يمشى ملكًا كما يقال .
والله هو الموقف للسداد .

الإسكندرية فى ١٥ نوفمبر عام ٢٠٠١م

عاطف العراقى

تصدير عام

يحتل الفارابى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية مكانة بارزة، خاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا ما تركه من تراث فكرى غزير تمثل فى مختلف العلوم التى كانت معروفة فى عصره. فقد عالج مسائل الطبيعيات، والإلهيات، والمنطق، والفلك، والتنجيم، والهندسة، والسياسة والأخلاق، هذا بالإضافة إلى علوم الدين كالفقه والكلام. بحيث أصبحت كتبه خلاصة وافية للمعرفة فى عصره، وذلك بالإضافة إلى العديد من الآراء التى توصل إليها والتى لا تعد من جانبه مجرد ترديد لآراء من سبقوه.

فإذا أضفنا إلى ذلك ما تركه من أثر فيمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين فى العصور التالية - إسلامية كانت أو مسيحية أو يهودية - فما من فيلسوف من فلاسفة القرون الوسطى إلا وتربطه بالفارابى رابطة قرابة أو نسب فى الفكر والرأى، وما من فكرة أو نظرية أصلية فى الفلسفة الإسلامية إلا وتدين للفارابى، وما من مقالة فيها إلا ولها أصل فى مقالاته وفلسفته؛ أدركنا للوهلة الأولى أنه لم يكن عجباً أن يحتل الفارابى المقام الأول بين المفكرين والفلاسفة مما حدا بكتاب التراجم إلى وصفه بأنه أكبر فلاسفة الإسلام، وبأنه فيلسوف المسلمين على الحقيقة، وإلى تسميته بالمعلم الثانى توضيحاً لمكانته ومنزلته وأثره بعد المعلم الأول (أرسطو).

وإذا كانت المجالات المنطقية، والسياسية، والإلهية والأخلاقية من مجالات الفلسفة الفارابية قد جذبت انتباه الباحثين فى الفلسفة الإسلامية، ونالت اهتماماً كبيراً من جانبهم، فتناولوها بالبحث وألفوا فيها الرسائل الجامعية والكتب العلمية، فإن الجانب الطبيعى من فلسفته لم يحظ من جانبهم بالاهتمام الذى هو به جدير. وليس هناك ما يبرز عزوفهم عن دراسة هذا

الجانب الهام من جوانب فلسفته، اللهم إلا إذا كانوا قد آثروا عدم الخوض في مجالات قد لا تبدو فيها الناحية الابتكارية واضحة تماما. إذ أن أكثر جوانب فلسفته الطبيعية يكاد يكون فيها متأثراً بأرسطو.

ولكن هذا لا يعد - في رأينا - مبرراً قوياً لابتعادهم عن دراسة هذا الجانب من فلسفة الفارابي خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن كل فيلسوف هو الذي يصنع فلسفته بنفسه، فهو يعمل عقله في فهم أغراض سلفه وسبر أغواره في محاولة لتجاوزه والإتيان بما لم يستطعه، وهذا ما فعله الفارابي خاصة في هذا الجانب. فقد اتضح لنا أن الفارابي قد تجاوز أرسطو في بعض مسائل الطبيعيات خاصة في تصويره للكون بقسميه (عالم ما تحت فلك القمر. وعالم ما فوق فلك القمر) كائنا عضوا عاقلاً مدبراً حكيماً يجرى كل شيء فيه بدقة ونظام بعد أن بين تأثير العالم الأعلى في العالم الأدنى.

كذلك تجاوزه في مذهبه في علل الموجودات حين أثبت الفاعلية للعللة الغائية، فالله الذي كان بلة غائية عند أرسطو يصبح عللة فاعلة عند الفارابي إلى جانب كونه عللة غائية أيضاً، وشبه الاتصال بين الله والعالم عند المعلم الأول يصبح اتصالاً حقيقياً عند المعلم الثاني.

وهكذا يمكن القول بأنه رغم تأثره بأرسطو في هذا المجال، إلا أنه قد وضع بصماته البارزة على مجال الفلسفة الطبيعية. لقد كان مضيفاً تارة، حاذفاً تارة أخرى، وكانت لديه القدرة على الاطلاع على كثير من الآراء كما كانت لديه قدرة كبيرة أيضاً على الهضم وعلى الاطلاع على العديد من الأفكار ثم صهر هذه الأفكار بحيث تبدو وكأنها لم تكن مجرد نقل آراء السابقين. ومن هنا تحددت معالم الشخصية الفارابية والمنهج الفارابي. والفيلسوف - أي فيلسوف - إنما هو ابن عصره ويثبته لا ينفصل عما يثار في عصره من مشاكل، أو عما يموج به من أحداث متوقعة. فكان مسألة العبقرية

أو الابتكارية إنما تعود إلى مقولات اجتماعية وثقافية وحضارية من خلال وجوده وتعايشه مع المجتمع.

وفى رأى أن نبوغ الفارابى قد وضح حين تصدى لكثير من المشاكل المعلقة، والنقاط الغامضة والتى يتعارض بعضها مع البعض ولم تستطع الفلسفة اليونانية حلها أو إزالة ما فيها من تناقض وغموض. وليس أدل على ذلك من كلام المستشرق «هورتن» حين ذهب إلى القول بأن أرسطو لم ينجح فى وضع نسق شامل للعالم كله منظوراً إليه من خلال صورة ذهنية واحدة، فهو لم يرد جملة العالم إلى مبدأ واحد، إنما هى إثنيّة تتقابل فيها الهوى القديمة مع الله. وهذا المذهب الأرسطاطاليسى فيه عناصر علمية نظرية محضة، لكن النزوع القوى فيه إلى الاعتماد على ما فى الوجود الخارجى، وحده يشوبها ويعطلها أن الله عقلاً صرفاً ليس له إرادة وهو يحرك العالم باعتباره معشوقاً «لا كعلة فاعلة، ثم هو يجهل الجزئيات وذلك مذهب فى الألوهية ليس بفلسفى».

أخذ الفارابى إذن على عاتقه سد أكثر ثغرات فلسفة أرسطو وجلاء كل غامض فيها، والبت فى كل ما تركه معلقاً دون حل، وإحكام الصلة بين الله والعالم، وتحويل الله من علة غائية إلى علة فاعلة، وجعله محيطاً بكل شىء علماً، وصهر الجزئيات جميعاً فى نظرة واحدة شاملة تستغرق كل شىء فالحقيقة واحدة لأن منبعها واحد.

ويكفى أن نقول أنه مهد الطريق لمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين، بل جاء سابقاً لعصره فى بعض المجالات التى تناولها، صحيح أن بعض آرائه كانت مثارا لنقد النقاد، ولكنها لم تنس أو تهمل. فقد كانت مفتاحاً للكثير من المشكلات، ونقطة التقاء من جهة، وتفزع عنها كثير من الاتجاهات من جهة أخرى. ومن هنا كانت عبقريته، ولكنها العبقرية التى أتمت بعض

الأجزاء وبدأت البعض الآخر وتركت منه أجزاء ناقصة حاول خلفاؤه إتمام بنائها. وتلك هى مسيرة الحضارة والتاريخ.

وقد يرى البعض أن دراسة جانب قد أثبت العالم الحديث بطلان أكثر أجزائه، بالإضافة إلى بطلان المنهج الذى اتبع فى دراسته، إنما يكون فى ذلك مضیعة للوقت ولا فائدة مرجوة من ورائه، ولكن هؤلاء قد تناسوا أننا ندرس تراثا فكريا كان فى يوم من الأيام خصبا معطاء، غزير الإنتاج، جليل الأثر، ازدهر به العلم والحضارة أمدا طويلا.

وقد اتضح لنا من دراستنا لهذا الجانب من فلسفته أن فيها نظريات وأفكار واتجاهات لا يمكن إغفالها، خاصة وإنها ترتبط ارتباطا وثيقا بسائر أجزاء فلسفته.

من أجل هذا آليت على نفسى تناول هذا الجانب وهو «الفلسفة الطبيعية» بالبحث والدراسة، ولكننى حينما شرعت فى تناول هذا الجانب وجدت أن الفارابى لم يكن هدفه الأساسى - شأنه شأن كثير من الفلاسفة الذين سبقوه، أن يتجه إلى البحث الدقيق فى طبيعة الكون وقضاياها بتناول جزئياته المادية، واستخلاص قوانينها لتفسير ظواهر هذا الكون، بقدر ما كان هدفه تجاوز ذلك كله من أجل أن يضع تفسيراً شاملا لأسس الوجود وطبيعته وما فيه من حقائق. فنظر إلى حقائق الكون نظرة الفيلسوف، فتداخلت المجالات الفيزيائية مع المجالات الميتافيزيقية فى أكثر الموضوعات التى تناولها، وأصبحت هناك طبيعيات إلهية أو بالأحرى مقدمات طبيعية للإلهيات، وتمت صياغة الطبيعيات على نحو عقلى خالص دون أى أساس تجريبي - هذا على الرغم من اهتمام الفارابى فى تصنيفه للعلوم وترتيبه لأقسام الحكمة بوضع الطبيعيات قبل الإلهيات، وتحديد موضوع كل علم منهما وكذلك منهجه.

ولكن فى ضوء النظرة المتكاملة نحو الفكر الفلسفى فى الإسلام، والنظر إلى الحقيقة الفلسفية على أنها واحدة، يصبح من الضرورى، بل من المنطقى التلارم والترابط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية بحيث يودى هذا التلارم فى نهاية الأمر إلى قيام العلاقة والتداخل بين البدء والنهاية.

ولذلك فقد رأيت اختيار الجانب الطبيعى والجانب الإلهى من نسقه الفلسفى محاولة بيان الصلة بين الجانبين وموضحة الأبعاد الفيزيائية والميتافيزيائية فى كل مشكلة وفى كل موضوع من الموضوعات التى تناولتها بالبحث فى هذين الجانبين.

هذا إلى جانب أننى وجدت فى فلسفته الإلهية عمقاً وغوصاً بعيداً فى أغوار موضوعاتها، وإثارة لمشكلات كانت موضع مناقشات مستفيضة عند فلاسفة العصور الوسطى ومحاولاته وضع حلول لأكثر تلك المشكلات، كما وجدت فيها امتزاجاً عجيباً بين فكر أرسطى، وفكر أفلوطينى، وفكر إسلامى وإن دل هذا على شىء فإنما يدل على مدى ما تمتع به من نبوغ فذ فى تمثل تلك الاتجاهات جميعاً وصهرها فى بوتقة واحدة حتى خرج لنا بمذهب متكامل، فكان بحق أول من فصل الفلسفة عن علم الكلام، ووضع لها الأساس الثابت الوطيد وأقام لها البناء الضخم الذى ظل يؤثر فى الفكر فى جميع العصور التالية إسلامية كانت أو مسيحية.

وأود أن أشير إلى أن اختيار موضوع «الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى» إنما كان الهدف الأساسى منه سد فراغ فى المكتبة الفلسفية العربية. نعم فراغ عجيب خاصة بالنسبة لهذا الفيلسوف العميق التفكير الذى تتلمذ عليه كثير ممن جاء بعده من فلاسفة، والذى يمثل حلقة الاتصال بين الفكر اليونانى من جهة والفكر الإسلامى من جهة أخرى. فتناولت هذا الموضوع الذى لم يدرس بعد دراسة متكاملة.

أما طريقة معالجتنا لموضوع هذا الكتاب فتتلخص فى الآتى:

أولاً: 'أن هذا البحث لا يقتصر على حدود الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية عند الفارابى، بل يبحث فى صلتها بسابقه ومن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين سواء كانوا موافقين له أو مختلفين معه. وقد دفعنى إلى ذلك ما وجدته عند فيلسوفنا من نظريات وآراء سبق للذين جاءوا قبله تقريرها، حتى أنه يمكننا أن نعد مذهبه مصباً لمعظم التيارات الفلسفية والعلمية التى سبقته خاصة أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والكندى، وبحيث نكاد نقول أنه ما من فكرة وجدناها عند الفارابى سواء فى فلسفته الطبيعية أو فلسفته الإلهية إلا وقد أشرنا إلى مصدرها.

أما عن صلتها بمن جاء بعده فلا يمكن لأحد أن ينكر تلك البصمات الظاهرة التى تركها الفارابى فى تاريخ الفكر عامة والفكر الفلسفى خاصة. فقد ظل اسم فيلسوفنا يتردد بلا انقطاع منذ ظهوره فى القرن الرابع الهجرى وحتى اليوم عند أكثر الفلاسفة والمفكرين الذين ظهروا فى تلك الحقبة من الزمان.

ثانياً: 'إننا فى كتابنا هذا لم نقتصر على تقرير فلسفته الطبيعية والإلهية، بل تضمّن بحثنا نظرتنا الخاصة وتأويلنا الذاتى لفلسفته خاصة فى هذين الجانبين، وما نتج عنهما من مشكلات عديدة، فلم أحاول عرض فلسفته بطريق الدفاع والتبرير، وإنما حاولت من جانبى تدبر آرائه ودراستها ثم الحكم عليها.

إن تلك النظرة الموضوعية إلى تراث الفيلسوف هى التى تساعدنا على فهم آرائه ونظرياته حق الفهم، كما أنها تساعدنا على الوقوف على الأخطاء التى تردت فيها الفلسفة الإسلامية.

فيكون ذلك عوناً لنا في دراستنا المستقبلية على تلافى تلك الأخطاء.

ثالثاً: إننا في معالجتنا لفلسفة الفارابي سواء الطبيعية منها أو الإلهية ينبغي علينا أن نضع نصب أعيننا بعض الأمور التي ربما تفسر كثيراً من المشكلات التي تواجهنا حين نسعى لفهم فلسفته، وربما تبرر لنا بعض الآراء المتناقضة التي وقع فيها الفارابي مع ماله من باع عظيم في الغوص في أعماق المشكلات الفلسفية والعلمية كمشكلة خلود النفس، وقدم العالم، وعلم السله، والمعرفة، والنبوة... إلخ.

من هذه الأمور: أن الفارابي كان فيلسوفاً مسلماً آمن بكل ما جاء به الإسلام، كما أنه فيلسوفاً أفاد من الفلسفة اليونانية وأعجب بها إعجاباً لا حد له، هذا بالإضافة إلى أن فلسفة أرسطو قد اختلطت لديه بفلسفة أفلاطون، والأفلاطونية المحدثة حين اعتمد على كتاب أثولوجيا المنسوب خطأ إلى «أرسطو» وهو «أفلوطين». ولم يكن ذلك عن عمد كما اتهمه بعض المغالين. وربما يفسر لنا ذلك تذبذب بعض آرائه وتناقضها مع بعضها الآخر.

رابعاً: لما كانت كل دراسة فكرية لتراثنا تحتاج إلى عمق تاريخي يواكبها ويظهر معالمها، لذا فإننا قد اعتمدنا في هذه الدراسة على المصادر الأصلية والمنابع الرئيسية التي تعود للمفكر ذاته. وتلك وسيلة أجدى وأنفع وأكثر دقة من اعتمادنا على «ما نقل عنه»، خاصة في تحليلنا لمواقفه الفكرية والفلسفية، فلوليناً عنايتنا للنصوص القائمة بين أيدينا فجاوزنا بذلك حد الشكل إلى حد المضمون،

وإن كان ذلك لم يصرفنا عن تناول الكثير من المراجع الحديثة التى تناولت فكر الفارابى وفلسفته الطبيعية والإلهية بنظريات حديثة ووجهات نظر مختلفة حاولت من جانبى أن أعرضها مع احتفاظى بحقى فى موافقتها أو مخالفتها.

ولما كان كل بحث منهجى عن التراث إنما يقوم على قاعدتين أساسيتين هما:

التحليل، والتركيب. فقد اعتمدت هذا المنهج فى دراستى لجوانب الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى، هذا إلى جانب أننى لم أغفل الجانب التاريخى للمرحلة التى تقوم عليها تلك الدراسة.

وأود أن أشير إلى أننى قد عانيت فى أثناء بحثى من بعض الصعوبات. منها ما تعلق بأسلوب الفارابى فى مؤلفاته - فقد تميز أسلوب الفارابى بأنه شديد الغموض، كثير الإيجاز، وليس فى كلامه ترادف أو استطراد - فهو يعطى المعانى الغزيرة فى عبارات مقتضبة فلا يطيل ولا يسهب، ولا يميل إلى التكرار إلا قليلاً حتى يصعب فهم مقاصده وأغراضه أحياناً. وصدق قول ابن خلكان «وأكثر مؤلفاته يقع فى رقاع متثورة وكراريس متفرقة إذ لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المسهبة إلا القليل، فجاءت تصانيفه - إلا أقلها - مضطربة... وهى بالفصول والتعاليق أشبه».

كما كان لفقد الكثير من مؤلفاته وخاصة فى مجال الفلسفة الطبيعية ما شكل لى صعوبة كبيرة، ولكننى بتوفيق من الله استطعت تخطى تلك الصعوبات فأوليت عنايتى بنصوص الفارابى التى وردت فى صميم كتبه، ومؤلفاته، وشروحه استخرج منها ما تعلق بالفلسفة الطبيعية حتى أمكننى الوقوف على آرائه فى أكثر الموضوعات التى تناولها فى الفلسفة الطبيعية، وشرعت فى كتابة هذا الجزء الخاص بالفلسفة الطبيعية بعد أن اطمأنت نفسى

إلى أن ما عثرت عليه من نصوص للفارابى فى هذا المجال يكفى لكتابة هذا الجانب .

كما تجدر الإشارة إلى أننى حاولت الحصول على كتاب نسبة «بروكلمان» إلى الفارابى باسم «المقالات الرفيعة فى أصول علم الطبيعة»، وهو وإن كان من الكتب المشكوك فى نسبتها إلى الفارابى إلا أننى حاولت الحصول عليه ولم أوفق . وفى رأى أنه لن يزيد عن أن يكون شرحاً لكتاب أرسطو فى الطبيعة، ولن يخرج عما ذكره الفارابى فى سائر مؤلفاته الأخرى، خاصة وأن الفارابى كان يتبع فى مؤلفاته طريقة التأليف الشامل، أى أن كل مؤلف من مؤلفاته كان يتضمن آراءه فى موضوعات الفلسفة من طبيعيات، وإلهيات، ومنطق، ورياضيات، وسياسة، وأخلاق... إلخ ولم يكن أكثر فلاسفة عصره قد عرفوا طريقة التأليف الجزئى المتخصص .

أما صعوبة فهم مغاليق الفارابى فى أسلوبه وعباراته فقد استطعت تخطيها بالرجوع إلى تلميذه وشارحه «ابن سينا» الذى بلغ من شهرته أن أصبحنا نعزوا إلى «ابن سينا» آراء وأفكاراً هى فى الحقيقة من صنع الفارابى وابتكاره، وابن سينا يعترف بذلك ويقر له بالسبق والأولية كما يدين له بالنبوغ والأستاذية . وقد بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل جهد فى تفهمها، وأفاض فى شرحها وتوضيحها بحيث منحها نفوذاً وسلطاناً لم تنله على يد صاحبها ومبتكرها .

. وقد يؤخذ علينا أحياناً محاولتنا تحليل أفكار الفارابى فى ضوء ما كتبه تلميذه «ابن سينا»، إلا أن الرجلين متكاملان يوضح كل منهما الآخر ويتممه، ولئن كان للفارابى فضل السبق . فإن لابن سينا فضل البيان والإيضاح . ولو احتفظ لنا الدهر بكل ما كتبه الفارابى فربما لم نستعين على

تفهمه بمؤلفات أتباعه، فأما وأنه قد وصل إلينا منه نزر يسير فنحن مضطرون إلى توضيح غامضة بمختلف الوسائل.

وقد قسمت الكتاب إلى ثمانية فصول رئيسية تفرعت عن كل واحد منها بعض الموضوعات الفرعية:

ففى الفصل الأول منها: أوجزت كل ما تغلق بحياة الفارابى ومكانته الفكرية وأثرها فى تاريخ الفلسفة، ثم حاولت أن أبين كيف كانت ظروف عصره وما ظهر فيه من صراع سياسى وصراع فكرى له أثره الكبير على فيلسوفنا خاصة فى أسلوبه وفى بعض مؤلفاته، فلم يكن الفارابى بعيدا عن صراع عصره، ولم تكن مدينته الفاضلة سوى دلالة روحية، واجتماعية، وسياسية، وتاريخية عن حركة المجتمع العربى الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى، كما كانت تعبيرا عن امتزاج عالمه الفكرى بواقعه السياسى والاجتماعى.

كما كان للصراع الفكرى وظهور التيارات الفكرية المختلفة وتأثيرها بانتشار حركة الترجمة فى عصره أثرها الكبير على فيلسوفنا خاصة فى تناوله لبعض النظريات والمشاكل الفلسفية، ومحاولته التوفيق بين مقتضيات العقيدة الدينية، والحقيقة الفلسفية وخاصة ما يتعلق منها بمسائل الكون والطبيعة، أو مسائل إلهية تعلقت بالكون وخالقه وكيفية خلقه.

ثم تناولت مؤلفات الفارابى موضحة كيف كان الفارابى منتجا إلى أبعد حدود الإنتاج فى شتى المجالات، فقد اقترنت مؤلفاته من المائة كتاب أتى فيها على الفلسفة بشتى فروعها. ولكن وللأسف فقد ضاع أكثر هذه المؤلفات، وحتى القليل الذى بقى منها شك فيه بعض الباحثين والمستشرقين.

كما أوضحت من خلال هذا الفصل ذلك المجهود الضخم الذى قام به

المستشرقون فى ترجمة تراثه وتحقيقه ونقله إلى دول أوروبا مما كان له أكبر الأثر على الفكر الأوروبى وتاريخ الحضارة عامة.

وفى الفصل الثانى: تناولت منهج الفارابى فى تصنيف العلوم موضحة سماته، وأسه، وكيف كان الفارابى أول من عنى بتصنيف العلوم وبإحصائها من بين فلاسفة العرب ومتكلميهم، بحيث كان لهذا التصنيف أثره على فلاسفة العرب فى المشرق والمغرب، كما كان له تأثيره على فلاسفة أوروبا فى القرون الوسطى.

وبما أننا نتناول فى كتابنا الجانب الطبيعى، والجانب الإلهى من فلسفة الفارابى فكان لا بد لنا من أن نعرض موضوع العلم الطبيعى ومنهجه، وموضوع العلم الإلهى ومنهجه، كما عرضهما الفارابى فى تصنيفه للعلوم، ثم أوضحت مقصوده بالفلسفة الطبيعية وموضوعاتها، وكيف انتهى الفارابى إلى علم إلهى طبيعى بحكم التداخل بين موضوعات الفلسفة الطبيعية الإلهية.

أما فى الفصل الثالث: فقد خصصته لتناول فلسفة الفارابى الطبيعية، وتناولت فى القسم الأول: مبادئ الموجودات الطبيعية وبدأت بالحديث عن ماهية الجسم وإثبات جوهرية المادة والصورة، ثم تناولت خصائص الهيولى والصورة ثم تحدثت عن العدم كمبدأ ثالث بالعرض للجوهر الجسمانى، وكان لا بد من التطرق إلى نقد الفارابى لنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ إذ أنه من القائلين بالمادة والصورة والعدم كمبادئ للموجود الطبيعى.

وفى القسم الثانى: تناولت علل الموجودات الطبيعية وهى العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، وعرضت رأى الفارابى فى مشكلة السببية وإنكار المصادفة والاختيار، وما ذلك إلا لأن كل ما يحدث فى الكون إنما يحدث بأسباب محددة.

وأخيراً عرضت مشكلة السببية من خلال منظور نقدي ممثلاً في اعتراضات الغزالي والأشاعرة الذين ينفون العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، لأن في القول بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها تحديد من قدرة الخالق، كما فيها إنكار للمعجزات، كذلك عرضت رد ابن رشد على الغزالي واتهامه إياه بالسفسطة واعتباره أن من يرفع السببية فقد رفع العقل وأبطل العلم.

وفي القسم الثالث: تناولت لواحق الموجودات الطبيعية وهي الحركة، والزمان، والمكان والحلاء. وأثبت كيف أن الفارابي متابعاً لأرسطو قد اعتبر أن الحركة هي محور الطبيعة الذي تدور حوله إذ ليس فيها شيء أبرر منها، فنظرية الحركة هي نقطة الابتداء لجميع النظريات المتفرعة عنها، والمتعلقة بها. فهي أصل الزمان وأساسه، كما أن الحركة لا يمكن أن تتم إلا في مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لكي توجد الحركة وجود الحلاء، ومن هنا فقد نفى وجود الحلاء.

ولم تكن دراسة الفارابي لمبادئ الموجودات الطبيعية وعللها ولواحقها إلا بغرض تطبيق تلك الأسس العامة التي توصل إليها على كل الموجودات، ومن هنا فقد وجدناه يشرع في تناول أحوال العالَم وأجسامه وموجوداته وخصائصه... إلخ. وهو ما خصصنا له الفصل الرابع.

ففي هذا الفصل الرابع: عرضت رأي الفارابي في موجودات العالم ومراتبها في الوجود ثم أقسامه، حيث يبين لنا أن الفارابي متابعاً في ذلك أرسطو قد قسم العالم إلى: عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، ثم بينت أثر العالم العلوي في العالم السفلي، وأخيراً أثبت أن الفارابي رغم تقسيمه للعالم إلى قسمين إلا أنه أثبت أن البعالم واحد متناه، وأن الأرض كروية ولكن ثابتة في مركز الكون.

وقد تبين لنا كيف أبطل العلم الحديث أكثر النظريات التي وردت في فلسفة الفارابي الطبيعية. ثم انتقلت بعد ذلك إلى تناول مسائل الفلسفة الإلهية. وبدأت بمدخل لهذه الفصول حاولت فيه توضيح كيف كانت مبادئ علم الطبيعة عوثاً له على فهم أكثر مسائل ما بعد الطبيعة، وكيف أقت الميتافيزيقا ظلالها على فلسفة الطبيعة عنده فتداخلت المجالات الفيزيقية مع المجالات الميتافيزيقية في أكثر الموضوعات التي تناولها مما أدى إلى غموض بعضها واضطراب البعض الآخر.

وفي الفصل الخامس: تناولت بالدراسة "الله تعالى في فلسفته الإلهية" مبينة دلائل وجوده، وصفاته تعالى. وقد حاولت أن أبين المصادر الدينية والفلسفية التي تأثر بها الفارابي في مجال الألوهية، كما عرضت عدداً من الأدلة التي استدلل بها الفارابي على وجود الله. وقد قسمت تلك الأدلة إلى أدلة كونية: كدليل الحركة، ودليل العلة التامة، ودليل العناية والغاية، وأدلة عقلية: كدليل الماهية والوجود، والممكن والواجب. موضحة كيف كتب لهذه الأدلة - كونية كانت أو عقلية - الذبوع والانتشار بحيث أصبحت تتخلل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها كما تخللت فلسفة العصور الوسطى عند اللاتين.

ولما كان العقل البشري عاجزاً عن بلوغ حقيقة "الله تعالى" ومعرفة ذاته، كان لا بد من وسائل نلتمس بها تلك الماهية المقدسة. وقد رأى الفارابي أن ذلك لا يكون إلا بخلق مجموعة من الصفات يمكننا بها الوقوف على حقيقة ذاته تعالى، ومن هنا يتناول الفارابي صفات الله شارحاً إيها بالتفصيل فيعطيه صفة الوحدانية الأولوية، كما يثبت له تعالى بعض الصفات وينفي عنه صفات أخرى إمعاناً في تنزيهه.

وهكذا يمكن القول بأنه ذهب فى مذهبه فى الصفات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكاراً تاماً وجود صفات إلهية مستقلة عن الذات. ومن هنا كان مبدأ أن الصفة هى عين الذات المستعار عن المعتزلة يشكّل أساساً هاماً تدور حوله فلسفة الفارابى الإلهية.

وقد حاولت عرض رأيه فى الصفات بموضوعية تامة فتناولت بعض أوجه النقد التى وجهت إليه سواء من جانب المتكلمين أو من جانب الفلاسفة.

وفى الفصل السادس: يتناول الفارابى "علاقة الله بالعالم" ويتساءل عن كيفية صدور الموجودات المتكثرة المتعددة من الله الواحد؟ وهل يمكن أن يصدر عن الواحد كثرة، أم أنه لا بد وأن يصدر عنه واحد؟

وقد وجد الفارابى فى مذهب الصدور أو الفيض الحل الأمثل لتفسير هذه العلاقة، بل إنه اعتقد أنها الحل الأمثل لكثير من المشاكل التى صاحبت الفلسفة فى تطورها وتعاملها مع المشاكل الأساسية كمشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة، ومشكلة الشر... إلخ.

وقد عرضنا مذهبه فى الفيض كما عرضه فى سائر كتبه وبمستوييه الذوقى والعقلى، موضحين الأسس التى قام عليها، والمصادر التى استمد منها القول بالفيض.

وفى الفصل السابع: تناولت بالبحث والدراسة مشكلة تتصل اتصالاً وثيقاً بمجال الألوهية وهى مشكلة الاتصال، أى اتصال الإنسان بالله وتحقيق السعادة القصوى له. فعرضنا لنظرية الاتصال كما قال بها الفارابى محاولين إيضاح عوامل تكوينها، والاتجاهات التى تأثر بها فى تقريره لنظرية الاتصال كالاتجاه الأرسطى، والاتجاه الأفلوطينى، والاتجاه الإسلامى. كما حاولت

بيان أبعادها المعرفية بنظرية العقول ومراتبها عند الفارابى حتى يصل إلى درجة العقل المستفاد التى تؤهله للاتصال بالعقل الفعال وتلقى نور العلم والمعرفة منه فتتحقق له السعادة القصوى.

كذلك حاولت بيان أبعادها الميتافيزيقية والتى وضحت تمام الوضوح من تناول الفارابى لمسائل الفلسفة الطبيعية وبالذات النظريات الفلكية، وكذلك من إقامة أكثر من دليل على وجود الله، ومن البحث فى الصفات الإلهية، ثم من نظرية الفيض وما ترتب عليها من القول بقدوم العالم زمانا وحدوثه بالذات. وأخيراً لا يمكننا اغفال اتصالها بإثبات جوهرية النفس وخلودها.

وهكذا كانت نظرية الاتصال التى يغلب عليها الطابع العقلى الوسيلة التى تمكن بها الفارابى من تحقيق السعادة القصوى، كما عرضت منهجه فى الاتصال بالعقل الفعال من خلال نص له من كتاب "فصول متزعة".

كما حاولت بيان أثر نظرية الاتصال الفارابية فى الفكر العربى والعالم الغربى، وكيف اعتنقها يهود القرون الوسطى ومسيحيوها، كما اعتنقها فلاسفة الإسلام ومتصوفيه من قبل.

أما الفصل الثامن والأخير: فقد تناولت فيه مشكلة النبوة عند الفارابى موضحة عوامل اهتمام الفارابى بهذه المشكلة، فعرضت رأيه فيها وكيف كان هذا رأى يمثل اتجاهاً عقلياً يختلف إلى حد ما عن الاتجاه الذى عرضت به المشكلة كما جاء بها الوحي، كذلك بينت أثر المخيلة فى حصول المعرفة النبوية وارتباطها بالأحلام. بالإضافة إلى ذلك فقد تناولت خصائص النبوة كما ذكرها الفارابى مع بيان رأيه فى الفيلسوف والنبي من خلال مقارنة بين موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى.

وأخيراً عرضت النتائج التى توصلت إليها.

وبعد . أرجو أن أكون بهذا المجهود قد قمت بقليل مما ينبغي أن يقوم به الباحث فى مجال الدراسات الفلسفية ، وأن أكون قد وفيت جزءاً من واجبى نحو أحد أجدادنا العظام ، كما أرجو أن يكون كتابى هذا عوناً على تكوين رأى صائب إزاء فيلسوف له الفضل على كل من جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين . خاصة أن تناولنا جانب الفلسفة الطبيعية من مذهبه سيكون عوناً على تعديل نظرة الكثيرين من الباحثين لهذا الجانب من فلسفته والذين آثروا البعد عن تناوله بالدراسة استشعاراً منهم بنموضه وقلة مراجعه ويكون ذلك بداية لدراسات أخرى تثرى المكتبة الفلسفية ، وتوضح للعالم كله دور فلاسفتنا وعلمائنا العظام فى التطور الحضارى من خلال تاريخ البشرية .

والله الموفق للسداد ،

الفصل الأول

الفارابي الفيلسوف

حياته الفكرية ومؤلفاته في مجال الفلسفة
الطبيعية والفلسفة الإلهية

ويتضمن هذا الفصل الموضوعات والعناصر الآتية:

أولاً: حياته الفكرية.

ثانياً: مكانته الفكرية وأثره في تاريخ الفلسفة.

ثالثاً: تيار العصر وأثره في أسلوب الفارابي
ومؤلفاته.

رابعاً: مؤلفات الفارابي وأثرها في تاريخ الحضارة.

أولاً: حياته الفكرية:

يعانى الدارسون لأبى نصر الفارابى حين التحدث عن سيرته الخاصة من ندرة البيانات والمعلومات التى وردت عنه فى المصادر الأولى^(١). فنحن لا نعرف عن سيرته الأولى وثقافته العلمية، وأساتذته، وكيف قضى عنفوان شبابه، وأسفاره، ومن خالط من العلماء، ومتى ألف كتبه وأين ألفها، إلا النذر اليسير. حيث يقطن التاريخ بها علينا، وبشكل لا يعطينا فرصة الحديث عنها وعن محتوياتها بأسهاب.

ورغم هذا النذر اليسير الذى تضمنته الروايات التاريخية، إلا أننا نستطيع أن نحدد بعض ملامح هذه السيرة بما يسمح لنا بالقاء الضوء على أهم معالمها سواء كانت شخصية، أو اجتماعية، أو علمية، أو فكرية، وما كان لها من اتصال بفلسفته كلها.

عرف فيلسوفنا باسم «أبو النصر محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابى»^(٢) ولقد لقب بالمعلم الثانى^(٣).

وقد اختلف المؤرخون فى نسبه فيرى البعض أنه تركى^(٤)، بينما البعض الآخر يرى أنه فارسى^(٥). وعموما فمن الصعب البت فى هذه المسألة برأى قاطع، ذلك لأنه ولد فى المنطقة بين بلاد الترك وفارس، ولم تكن بلاد العرب تعرف الحدود الدولية، ولا الجنسية بمثل ما نعرفها فى الوقت الحاضر. ومن هنا فمن حقنا أن نقول أن الفارابى عربى الثقافة واللغة، إسلامى العقيدة والتفكير^(٦)، وإن كان أصله يعد تركيا أو فارسيا.

ومما يؤكد ذلك أنه رغم ولادته فى مدينة «فاراب»^(٧) فى بلاد الترك من أرض خراسان. إلا أنه رحل عنها صغيرا إلى بغداد، واتخذها موطناً له،

وهناك ذاعت شهرته فيلسوفاً، وعالماً، وعلى هذا فليس له من "فاراب"، إلا عهد الطفولة والنشأة الأولى.

كانت بغداد في ذلك العهد مركز الحضارة، والعلم، وهو عهد الخليفة العباسي "المعتضد" خاصة بعد انتقال الأساتذة من "حران" إليها. فقد انتقل إليها "ثابت بن قرة"، "قسطا بن لوقا" أشهر من ترجم كتب الفلسفة اليونانية. وعرفت بغداد علوم المنطق، والفلسفة والرياضة والفلك، وغيرها، في الوقت الذي لم تعرف فيه العصور الوسطى في أوروبا إلا شيئاً قليلاً عن تلك العلوم^(٨).

دخل الفارابي بغداد حيث كان قد ناهز الأربعين من العمر، وفي بغداد أتاحت له الدراسة. فعكف على الطب، والموسيقى، والعلوم (لا سيما الفلك)، والرياضيات وشاء أن يتعلم اللغة العربية من خلال الحلقات التي كان يعقدها "ابن السراج" لإتقانها وبلغ من مقدرته فيها أنه وضع من الاصطلاحات، والمواصفات، واستعمل من التراكيب والمفردات في فنون المعرفة، والعلم ما يصح أن يدرج في معجم لغوى، وقد ساعده على ذلك حفظه للقرآن^(٩).

أما آثار قراءة الفارابي النحو على "ابن السراج"، فقد ظهرت في اهتمامه بالصلة بين النحو، والمنطق، وهو أمر لم ينظر فيه مفكر إسلامي قبل الفارابي، أو بعده، بالتفصيل، والعمق الذي نظر فيه الفارابي^(١٠). ثم أخذ الفارابي على نفسه دراسة الفلسفة بكل أجزائها دراسة عميقة، وأجهد نفسه في ذلك إجهاداً شديداً. ويقال أنه قرأ "السماع الطبيعي" "لأرسطو" أربعين مرة ومع ذلك كان يقول أنه محتاج لمعاودته ويقال أيضاً إنه كتب بخطه على كتاب "النفس" "لأرسطو" قرأت هذا الكتاب مائة مرة^(١١).

وقد تلقى الفارابي علوم الحكمة والمنطق على يد "يوحنا بن جيلان"،

وتتلمذ على «متى بن يونس» الذى انتهت إليه رئاسة المنطقين فى عصره حتى برع فى تلك العلوم وسلح نفسه بسلاح المنطق حيث قال فيه «ابن صاعد» أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن جيلان - فبذ جميع أهل الإسلام فيها وأتى عليهم فى التحقق بها، فشرح غامضها، وكشف سرها، وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه فيها فى كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندى وغيره فى صناعة التحليل وأنحاء التعليم... فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة^(١٢).

وهكذا استفاد الفارابى من التتلمذ على هؤلاء، واقتبس من دروسهم، ونحا نحوهم فى التفكير، والتعبير، حتى تمخضت حياته فى عاصمة الخلافة، عن نشاط فكرى لامع فى حقول التأليف، والترجمة، والشرح (خاصة إذا علمنا أن الفارابى كان يتكلم التركية، ويعرف الفارسية، واليونانية والسريانية، بالإضافة إلى العربية التى يتحدث بها فى كتبه حديث خير)^(١٣).

أقام الفارابى فى بغداد نحو من ثلاثين سنة قضاهما فى التأليف، والشرح، والتعليم، وبات من المؤكد أنه وضع خلال تلك المدة التى قضاهما فى بغداد عدداً كبيراً من الرسائل العلمية والفلسفية، وشرع بتأليف كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» وانتهى من تصنيف كتابيه «الموسيقى الكبير»، «إحصاء العلوم»، وألف فى مختلف العلوم، والفنون، وفى المنطق والفلسفة، والطب، والكيمياء، والفلك، والموسيقى، والإلهيات، والطبيعة، والرياضيات، وبذلك توطدت سمعته الثقافية فى بغداد، وتهافت عليه طلاب العلم ينهلون عن ضروب العلم والمعرفة على يديه^(١٤).

ثم غادر الفارابى «بغداد»، ولم تذكر المصادر السبب الذى من أجله ترك بغداد، وتوجه إلى دمشق، وكان ذلك فى عام ٣٢٩هـ، وربما كانت هناك دوافع سياسية فكرية دفعته إلى الفرار من بغداد بعد أن دخلها القائد الديلمى

«تودون» وقتل الخليفة «المستقى» وظلت المدينة تنوء بالأحقاد والمنازعات بعد أن شاع فيها السلب والنهب والحرق فدمرت دار الخلافة وقتك بالناس، وظلم أهلها ظلمًا لم يسمع عنه أحد من قبل كما يقول ابن الأثير^(١٥).

وربما كانت الدوافع روحية تعود إلى فقدانه رفيقه، وصاحبه، وأستاذه «متى بن يونس» الذي توفي عام ٣٢٩هـ وما أحس به من غربة ووحدة. وهو الذي أثر الوحدة والعزلة والانقطاع إلى التأمل. ففراق صاحبه وأستاذه آله ووضع المدينة راحة اختناقًا فأثر الرحيل.

وتقول بعض الروايات أنه غادرها إلى مصر، ثم تركها عائداً إلى حلب حيث جذبته شهرة بلاط الأمير سيف الدولة الحمداني^(١٦)، ذلك البلاط الذي كان يذخر بالمناظرات الشعرية واللغوية ويضم أهل العلم، والمعرفة، والفن من كل صوب وكان ذلك عام ٣٣٤هـ، ثم رحل معه إلى دمشق بعد انتصاره عليها^(١٧).

وفى بلاط سيف الدولة غلبت طيبة نفسه، وعلو قدره، حيث لم يستغل مقامه العلمي الرفيع ليستلذ عطف الأمير الحمداني فلم يكن يأخذ منه من المال إلا ما يسد رمقه ويكفي ليعيش عيشة الزهد في الدنيا.

وقد علل «الشيخ مصطفى عبد الرزاق» سبب اعتزال الفارابي الناس بقوله أنه كان يؤثر الوحدة لما رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء به الإنسان، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها. وقد استند في ذلك إلى قول الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» تبريرا لتخلي «أفلاطون» عن كثير من الأسباب الدنيوية وإيثاره تجنبها^(١٨).

ولم يزل الفارابي على ذلك الحال إلى أن وافته المنية «بدمشق» وهو في كنف الأمير سيف الدولة الحمداني، وكان ذلك عام تسع وثلاثين وثلاثمائة عن عمر يناهز الثمانين عاما^(١٩).

ثانياً: مكانته الفكرية وأثره في تاريخ الفلسفة:

عرف الفارابي بين فلاسفة عصره بقوة التفكير، واتقاد الذهن، وحدة الذكاء وقد رأينا كيف أنه أثقن عدداً من اللغات، كان لها أثرها في إحاطته بشتى العلوم، والفنون في عصره كما كان شاعراً يحب الخلوة، والانفراد. يؤلف ويعزف أطيّب الألحان فقد عشق الموسيقى، وبرغ فيها، واخترع القانون وعزف عليه.

ويعتبر الفارابي أول فلاسفة الإسلام الذين قربوا الفكر اليوناني والمنطق إلى العقل العربي عن طريق شرح كتب أرسطو المنطقية، والفلسفية، وفك رموزها، وإظهار غامضها. كما أنه مزج بين الفكر الفلسفي والعقيدة الإسلامية، حتى اعتبره «ابن خلدون» من أكابر الفلاسفة في الملة الإسلامية وتبرز مكانة الفارابي الصحيحة في أنه ما من فكرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية إلا ونجد جذورها عند الفارابي. كما تظهر سعة أفقه العقلانية في مصنفااته الكثيرة التي عالج فيها مختلف العلوم التي كانت معروفة في عصره من الطبيعيات إلى الإلهيات، إلى الرياضيات، إلى الفلك، والمنطق، والموسيقى (٢٠).

ورغم أن الفارابي لم يترك تلاميذ مباشرين كثيرين، ولم تحدد التراجم منهم سوى: «أبو زكريا يحيى بن عدي» (ت: ٣٧٧هـ) (٢١). شارح أرسطو والمنطقي المشهور، إلا أن تأثير الفارابي، والفلسفة الفارابية قد امتد وشمل معاصريه من مؤلفي القرن الرابع الهجري كإخوان الصفا، والمسعودي ومسكويه. وقد ظهر ذلك واضحاً في مؤلفاتهم (٢٢).

كما كان أبو إسحق إبراهيم بن عبد الله البغدادي «الكاتب النصراني من معاصري الفارابي»، وكان له لقاءات وتحاورات فكرية عبر عنها ابن عبد الله في المقدمة التي كتبها في رسالة للفارابي بعنوان «نكت أبي نصر فيما يصح

ولا يصح من أحكام النجوم» يقول فيها «ويحاربني وأحاربه، ويحاورني وأحاوره في ذلك الباب (٢٣).

وإذا اعتبرنا أن الآثار التي يخلفها الفيلسوف والتي تعتبر مقياساً حقيقياً لبيان أهميته ومكانته التي احتلها في تاريخ الحضارة، لا تقتصر على الكتب فقط، بل أيضاً مدى تأثيره فيمن جاء بعده من فلاسفة. وإلى أى مدى استطاع من سار على منهجه أن يقدم للبشرية خدمات جليلة في مجال الإبداع الفكرى. فلا شك أن الأثر الذى تركه الفارابى سواء على معاصريه، أو فلاسفة المشرق والمغرب العربى أو الفكر الأوروبى بوجه عام لا يمكن أن يقارن. وعلى سبيل المثال: يذكر «القفطى» أن «الفخر الرازى» دخل خراسان ووقف على تصانيف أبى على بن سينا، والفارابى، وعلم من ذلك علماً كثيراً (٢٤).

كما أن «عبد اللطيف البغدادى ت ٦٢٩هـ» أثقل بالخواشى كتاب الثمانية المنطقية وكتاب البرهان وكلاهما للفارابى (٢٥).

إذا كان فى فلاسفة الإسلام من يصح أن نسميه تلميذ الفارابى وخليفته الأعظم، فهو بلا جدال «ابن سينا». وها هو ابن سينا يعترف بأنه تتلمذ على الفارابى فى كتبه وبخاصة كتاب «أغراض ما بعد الطبيعة» ويقول أنه لم يفهم الإلهيات إلا بعد قراءة مصنفات الفارابى، وهذه القراءة قد أثرت فى خطته الفلسفية. كما يورد تقديره للفارابى فى مجالات عدة من مؤلفاته حيث سجل فى كتابه المباحثات (أما أبو نصر الفارابى فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد، ولا يجزى على القوم فى ميدان فيكاد أن يكون أفضل من خلف من السلف) (٢٦).

وإذا كان التلميذ قد عدا على الأستاذ وأخفى اسمه وانتزع مكانته وأخفى شهرته، وأصبحنا نحن نعزوا إلى ابن سينا آراء وأفكارا هى فى

الحقيقة من صنع الفارابى وابتكاره فإن ذلك لم يقلل من شأن فيلسوفنا، فقد استطاع التلميذ أن يمنح فلسفة أستاذه نفوذاً، وسلطاناً لم تنله على يد صاحبها ومبتكرها حتى أننا يمكننا اعتبار ابن سينا شارح الفارابى الماهر فى الفلسفة الإسلامية كما يقول د. إبراهيم مذكور^(٢٧). كذلك لا يمكن أن نخفل أثر الفارابى على حجة الإسلام «أبو حامد الغزالى» ورغم حملته الشعواء على الفارابى وابن سينا، والفلسفة عموماً، إلا أننا يمكننا القول بأن نظريات الفارابى فى الفيض والاتصال والسعادة كان لها تأثيرها الكبير عليه^(٢٨).

فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المغرب، ابتداء بابن باجه، وابن طفيل، وابن رشد، لوجدنا أن فلاسفة الأندلس مدينون. لإخوانهم المشاركة بكثير من آرائهم ونظرياتهم لذلك لم يكن بدعاً أن يقتفى ابن باجه وابن طفيل خطى الفارابى وإذا اعتمدنا على ما ذكره «مونك» أمكننا أن نقرر أن نظرية الاتصال الفارابية نالت حظوة كبيرة لدى ابن باجه، ولم يكن كتابه «تدبير التوحّد» فى جملة سوى صورة متباينة بعض الشيء من «آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى»^(٢٩) ويكاد ابن باجه يقتفى أثره فى الطبيعة وفيما وراء الطبيعة وكلاهما متأثر بأرسطو. كذلك الحال بالنسبة «لابن طفيل» فى قصته «حى بن يقظان». إذ أن لغة «حى» الخيالية والمجازية تعد تعبيراً صادقاً عن نظريات الفارابى فى السعادة والاتصال كما كان لطبيعياته وإلهياته أثراً على آرائه^(٣٠).

أما «ابن رشد» فرغم نقده له فى مآثوراته الفلسفية سواء فى «فصل المقال» أو فى «تهافت التهافت» أو فى «العبارة» إلا أنه كان نقداً بناءً رغم التباين الواضح بينهما فى مجالات إبداع الكون واختراعه وعقوله الفعالة والمنفعلة. فقد اعتنق شأنه فى ذلك شأن فلاسفة الأندلس نظرية السعادة

الفارابية. كما أنه قد اهتمدى بمؤلفات الفارابى وسار فى نفس الطريق وإن كان أكثر التزاماً بالاتجاه العقلى (٣١).

ويذكر «عمار الطالبي» أن فيلسوف الأندلس «ابن حزم» قد اطلع على آراء الفارابى بطريق مباشر أو غير مباشر، وتأثر به فى مسألة قياس الغائب على الشاهد أو الاستقراء، وإن كان ابن حزم لم يشر إلى ذلك بل إنه يذكر أنه لم يسبق إلى هذا المنهج فى تسهيل المنطق وتقريره إلى الأفهام أحد قبله على حد قوله (٣٢).

فإذا انتقلنا إلى إيضاح أثر الفكر الفارابى فى الغرب - لوجدنا أن كبار مفكرى القرن الثالث عشر من المسيحيين، واليهود، قد عرفوا الفارابى، وترجموا بعض كتبه واستعانوا بها فى مصنفاتهم، «كدلالة الحائرين لموسى بن ميمون»، «وتفسير الذهن لابن الصلت الدانى» و«المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس» وقد جث «ابن ميمون» صديقه «صمويل بن طيون» على قراءة كتب الفارابى بقوله «وعلى العموم فإنى أنصح لك بالآتقرا فى المنطق إلا كتب الحكيم. أبى نصر الفارابى، لأن كل ما كتبه وخصوصا كتاب «مبادئ» الموجودات أدق الدقيق» (٣٣).

وقد كانت صورة الفارابى لدى اللاتين أوضح من صورة «الكندى» فترجمت بعض كتبه «كإحصاء العلوم، ورسالة فى العقل، والتنبيه على سبيل السعادة» ويمكننا أن نقرر أن كبار مفكرى القرن الثالث عشر من المسيحيين عرفوا الفارابى، وكثيراً ما أشار إليه «البير الكبير» «وروجر بيكون» «وتوما الأكوينى» وكأنهم أدركوا تلاقى آرائه مع آراء تلميذه ابن سينا فسعوا إلى التلميذ واهتموا به لوضوح آرائه وتفصيلها وبذلك طغى التلميذ على الأستاذ فى أوروبا كما طغى عليه فى بلاد العرب (٣٤).

وهكذا يمكننا القول بأن الفارابى قد مهد السبيل لنشر الأفكار الحرة فى العالم الإسلامى، وشجع الناس على المجاهرة بها بعد أن كانوا يخافون البحث فيما هو أقل منها خطراً، وكان له ولتلاميذه من بعده الفضل على النتائج الفكرى العقلانى.

لقد استطاع الفارابى أن يؤثر فى مدرسة كاملة من بعده، يقتفون أثره ويعترفون بأستاذه، وما ذلك إلا لأنه أول من صاغ الفلسفة الإسلامية فى صورتها الكاملة، ووضع أصولها ومبادئها. وإذا كان الكندى قد سبقه إلى محاولة ابتكار مذهب فلسفى، إلا أن محاولته لا ترقى إلى المستوى الذى وصل إليه الفارابى، فهو لم يؤسس مذهباً فلسفياً كاملاً بل هى نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات لا رابط بينها وهذا ما دعا المستشرقون للاعتراف بفضله على تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى خاصة والعالمى عامة (٣٥).

يقول المستشرق الفرنسى «ديلاسى أوليبرى» ومن الصعب أن نبالغ مهما قلنا فى خطورة الفارابى، فكل ما يصادفنا فى المستقبل عند ابن سينا، وابن رشد - يوجد بجوهره على التقريب فى تعاليم الفارابى (٣٦).

أما «كارادى فو» فيقول أن الفارابى شخصية قوية، وغريبة حقاً - وهو عندى - أعظم جاذبية وأكثر طرافة من ابن سينا، لأن روحه كانت أوفر تدفقاً وجيشاناً ونفسه كانت أشد تأججاً وحماسة... وله منطق مرهف بارع، ولاسلوبه مزية الإيجاز والعمق (٣٧).

أما «لماسينيون» فيقول نقلاً عن «ابن سبعين» (هذا الرجل أنهم فلاسفة الإسلام، وأذكروهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، وهو مدرك محقق) (٣٨).

ويوضح «لويس غاردية» أثر الفارابى فى الغرب فيقول «إن آثار أرسطو طاليس ليس فى المنطق وحده، وإنما فى الطبيعيات، والأخلاق، والميتافيزيقا،

ونصوص كاملة من الأفلاطونية المحدثة. وقد وردت إلى الغرب بشروحها وكان فى طليعة ناقليلها فلاسفة من الطراز الأول لغتهم العربية، ودينهم الإسلام كالفارابى، وابن سينا، وابن رشد^(٣٩).

وهكذا يمكن القول بأن الفلسفة الفارابية قد كتبت لها البقاء والذوب والانتشار فى كل أنحاء العالم بفضل ما تميزت به من دقة، وعمق، وتجديد وإبتكار فقد كانت وستظل المعين الذى لا ينضب لكل من أراد أن يقف على فكر متطور عميق.

ثالثاً: تيار العصر وأثره فى أسلوب الفارابى ومؤلفاته:

عاش الفارابى، عصرًا اتسم بالانقسام الفكرى والثقافى والسياسى وهو عصر الدولة العباسية الثانية. تلك الدولة التى استطاع خلفاؤها القضاء على الدولة الأموية بالاستعانة بالفرس، ولم تظهر النتائج الخطيرة لهذا الأمر إلا فى القرن الرابع الهجرى، إذ أنهم تنكروا للعرب ولم يعتمدوا عليهم، واستبد الفرس بشئون الدولة وصبغوا الحضارة الإسلامية بصبغتهم، وظهرت أحقادهم فى الثورات المختلفة بأطراف الدولة، واستشار الوزراء الفرس بشئون الملك. حتى أصبح الخليفة العباسى لا حول له ولا قوة وتقهقرت السلطة المركزية فى بغداد.

حاول «المعتصم بن الرشيد» معالجة ذلك الأمر، فاستعان بجند من الترك، إلا أنهم كانوا أسوأ من غيرهم، حيث طعنوا الخلافة العباسية طعنة قاتلة، عجلت بالقضاء عليها. حيث استبدوا بالخلفاء، وأحس ولاة الأمصار ضعف الخلفاء - فطمع كل واحد منهم فيما تحت يده فاستقلت عدة ولايات، وبلغت الخلافة من التهالك، والضعف مبلغًا كبيرًا ويصف «المسعودى» حال خلفاء هذا العصر بقوله «فصاروا مقهورين خائفين، قد قنعوا باسم الخلافة ورضوا بالسلامة»^(٤٠) فتمزقت الدولة الإسلامية إلى دويلات، وإذا بالبصرة فى

الربع الأول من القرن الرابع الهجرى تحت سيطرة «الديلم» وحلب والثغور بيد سيف الدولة الحمداني، ومصر والشام عند الأخشيدين والأندلس عند الأمويين... إلخ (٤١).

وهكذا تلاشت وحدة الأمة الإسلامية، وكان من الطبيعي أن ينتج عن هذا التفتت السياسى، وضعف الخليفة، واضمحلال الدولة انهيار فى الأخلاق وإفراط فى الملذات واستخفاف بالفضائل، وفتور الشعور الدينى، وكثر النفاق فى هذا البؤس الاجتماعى الذى فقد الإنسان فيه إنسانيته، ووصل التفاوت الاجتماعى - القائم على القهر والسيطرة وعلى الداء السبعى الذى كان حسب رأى الفارابى التبرير الوحيد الذى يبرر به الأقوياء سيطرتهم على الضعفاء إلى أقصى حدوده.

لم يكن الفارابى بعيداً عن صراع عصره، ولم تكن «مدينته الفاضلة» سوى دلالة روحية واجتماعية، وسياسية، وتاريخية عن حركة المجتمع العربى الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى.

كانت هذه المحاولة تعبيراً عن امتزاج عالمه الفكرى بواقعه الاجتماعى والسياسى. فلماذا وقفنا على خصائص هذا المجتمع الفوضوى الذى لا يعرف سوى قانون الغاب - أدركنا جدية وضرورة المحاولة الإصلاحية التى كان لا بد للفارابى أن يقوم بها لكى يضمن الوحدة والنظام والعدالة فى مدينة يتمتع كل من فيها الأمن، والاستقرار، والعدالة، حسب مؤهلاتهم الطبيعية وكفاءتهم الوظيفية.

ولكن كيف يتم له الوصول إلى توحيد تلك الإمارات المستقلة عن السلطة، ثم تنظيم المجتمع من داخل وتدارك الفوضى فيه؟

وجد الفارابى الحل فى طريقين لا ثالث لهما: أولهما وحدة الفكر، وثانيهما وحدة المجتمع. أما بالنسبة لوحدة الفكر فقد أكد أن الحقيقة الفلسفية

واحدة مهما تعددت المذاهب، وتباينت التيارات وقد أكد فكرته هذه بمحاولته الجمع بين آراء كل من الفيلسوفين الكبيرين «أفلاطون وأرسطو» وقد كان ذلك بالنسبة له أمر منطقي (رغم خطأ المحاولة في أساسها إذ أنها قامت على أساس واه وهو نسبة كتاب «أثولوجيا» لأرسطو وهو أساسا لأفلوطين) لأنه إن كانت الحقيقة واحدة في نظره فكيف يمكن أن يختلف عليها كبار الحكماء؟.

فالحقيقة واحدة، وما التناقض والاختلاف الذي نشاهده سوى اختلاف ظاهر، وأما الباطن فواحد لا يعرفه إلا الحكماء والراسخون في العلم (٤٢).

وهكذا كان سلاح التأويل الباطني الذي جعله الفارابي مبدءاً فلسفياً كما فعل غلاة الشعية وإخوان الصفا هو الأساس الذي بنى عليه الفارابي وحدة الفكر الإنساني.

لم تكن محاولة الفارابي تلك هي الوحيدة من نوعها في ذلك العصر فقد ظهرت محاولة أخرى قام بها «إخوان الصفا». حيث ألفوا مجموعة من الرسائل راعمين أن الشريعة أنست بالجهالات واختلطت بالضلالات فأرادوا تطهيرها بالفلسفة معتقدين أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فقد حصل الكمال (٤٣).

ولئن أخفق الفارابي في محاولته هذه إلا أنه يعود إليه الفضل في اقتفاء سائر الفلاسفة من بعده لهذا الطريق، وظهور محاولات التوفيق، والتقريب بين الفكر اليوناني، والمعتقدات الإسلامية من جهة. كما كان لها أثرها الخطير على فلاسفة العصور الوسطى فقد أفادت منها اليهودية على يد موسى بن ميمون، والمسيحية على يد توما الأكويني فكان المذهب المدرسي - Schoolast-ism في الفلسفة الأوروبية والذي لعب دوراً خطيراً في حياة المجتمع الأوروبي من جهة أخرى (٤٤).

أما قضية التوفيق بين الفلسفة والدين فهي ^{٤٥}عاجلها بنفس الأسلوب حين اعتقد أن التناقض والفوارق بين الملة والفلسفة ليست في جوهرهما، وإنما هو خلاف شكلي ظاهري، ويكفى لإزالة هذا التناقض أن نعمد إلى التأويل الفلسفي ونطلب الحقيقة المجردة الواحدة من وراء الرموز والاستعارات المختلفة. فالدين والفلسفة يصدران عن أصل واحد هو العقل الفعال، ومن ثم فلا فرق بينهما ولا خلاف بين الحكماء والأنبياء ^(٤٥).

أما بالنسبة لوحدة المجتمع: فقد أراد الفارابي أن يؤسس مجتمعه على أسس ثابتة، وسن لا يطرأ عليها التغيير ولا التبدل فيستحدي بذلك تقلبات الدهر والتاريخ. فلجأ إلى وضع أسس هيكلية كونية ثابتة سيكون لها دورها في تحقيق الوحدة بين كل المدينة، وإشاعة النظام والعدالة بين كل الطبقات حسب مراتبهم الوظيفية عندما يصبح الاستقرار السياسي ثابتاً أبدياً ^(٤٦).

وهنا نجد الفارابي من أجل هذه الأسس الثابتة - يربط بين جوانب فلسفته الطبيعية، والميتافيزيقية، والسياسية، والأخلاقية. فكما أن الموجودات تبدأ بالسبب الأول الذي هو «واجب الوجود بذاته» والذي تقتضى ماهية وجوده «ممكن الوجود» الذي هو الهيولى مارة بالموجودات الثانوية الممكنة الوجود بذاتها والواجبة الوجود بغيرها فإن المجتمع الإسلامي عند الفارابي سيكون كذلك حسب هذا النسق الهرمي. إذ سيستدئ بالرئيس، وينتهي بالطبقة السفلى الكادحة ماراً بطبقة نخبة الأخيار المقربين من السلطة المركزية.

يقول الفارابي «والرئيس الأول هو الذى يرتب الطوائف. وكل إنسان من كل طائفة فى المرتبة التى هى استيهاً له. وذلك إما مرتبة خدمة، وإما مرتبة رئاسة. فتكون هناك مراتب تقرب مرتبته، وفى مراتب تبعد عنها قليلاً، ومرتبات تبعد عنها كثيراً وتكون تلك المراتب رئاسات تنحط عن الرتبة العليا قليلاً إلى أن يعتبر إلى مراتب الخدمة التى ليست فيها رئاسة، ولا دونها مرتبة

أخرى. فتكون المدينة حيثئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض، ومؤلفة بعضها، ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض. وتصير شبيهة بالموجودات التي تبتدىء من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى، الاستقسات وارتباطها، واختلافها شبه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات. ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلا قليلا فيكون كل واحد منها رئيسا ومرووسا إلى أن ينتهى إلى الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلا بل هي خادمة وتوجد لأجل غيرها وهي المادة الأولى والاستقسات (٤٧).

ولقد كانت هذه الهيكلية الكونية الشاملة بأجزائها الرئيسية الثلاث من أهم ما سطره المعلم الثانى، وسار على منواله جميع فلاسفة الإسلام، وهي التي قسمت المجتمع الإسلامى طوال تاريخه إلى طبقتين رئيسيتين باستثناء الذات الحاكمة: طبقة الخاصة، وطبقة العامة. كما ربط الفارابى بين المجتمع، والكائن الحى حين شبه مجتمعه بالهيكل الإنسانى فى وحدته ونظامه وتكامل وظائفه العضوية «والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تسميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى فيها عضو واحد رئيسى هو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس... وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها إنسان رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس» (٤٨).

فالفارابى هنا يجعل القلب - لا الدماغ - مركزا للنشاط الحيوى والإرادى، ثم نقل هذه الصورة إلى مجتمعه الذى يعانى من الفوضى وسيطرة مراكز القوى. فوجد أن الفعل الحقيقى فى حركة النابى فى عصره كانت للأمير الذى يستقل بأطراف الدولة الإسلامية. أما الخليفة فيقع فى عاصمة ملكه (بغداد) أسير قصره وحاشيته رغم كل ما يحاط به من إجلال كاذب،

وأبهة رائقة، ومظاهر للقوة لا أساس لها رغم كونه مصدر الأمر والنهى والمنع والعطاء، والتى يتطلع إليها الأمير نفسه ليضمن وجوده.

من هنا كان تصور الفارابى لمخور النشاط الحيوى فى البدن نابعا من الصورة التى عليها مجتمعه وعلاقة قواه بعضها ببعض. فإذا كان الدماغ فى الجسم يوازن بين الحرارة والبرودة ليضمن بقاء الجسم فى حالة من التوازن. كان الأمر بالنسبة للخليفة والأمير على هذا النحو: فمهمة الخليفة كمهمة الدماغ فى البدن، له أن يبارك ما ينهض به الأمير من مهمة القيادة والحكم فيمنحه الشرعية فيما يقوم به دون أن يتجاوز ذلك. بينما تكون مهمة الأمير كمهمة القلب حيث يقوم بجميع أوجه النشاط^(٤٩).

وعلى ذلك يمكننى تفسير احتضان الأمير «سيف الدولة الحمدانى» أمير حلب للفارابى وانتصاره لأفكاره ودفاعه عن فلسفته. فقد وجد فى نظريته المبرر لخروجه عن سلطة الخليفة فى بغداد، والحافز الروحى على مواصلة جهاده فى بناء مدينته الفاضلة بعيدا عن سطوة الخليفة العباسى. ولم تكن الغاية الأساسية التى ينشدها الفارابى من وراء هذا النظام الاجتماعى الطبيعى الميتافيزيقى سوى تحقيق السعادة التى كانت بمثابة المحرك الأساسى لنظريته الإصلاحية. وكيف لا وهو الذى يقول أن السعادة هى «المخير على الإطلاق» وأن الهدف من وجود الإنسان أن يبلغ السعادة^(٥٠).

ورغم هذا الهدف النبيل الذى سعى الفارابى لتحقيقه، ورغم محاولته الإصلاحية هذه، إلا أن الفارابى قد بنى هذه المحاولة على مغالطة شنيعة. إذ ساوى بين أشياء متغايرة وغير متجانسة من حيث المنطق والطبيعة. إذ كيف يوازى بين نظام كونى، ونظام عضوى لىبنى على نسقه نظام اجتماعى يكون موازيا لهما؟

لقد تناسى الفارابى أن هذه الأنظمة غير متجانسة. وأن غاياتها ليست متماثلة. فإن كان النظام الكونى الاجتماعى يتركب من عناصر مختلفة الأنواع والوظائف والغايات. فإن الجنس البشرى واحد من جميع الوجوه وإن تكاثرت آحاده وأشخاصه وتنوعت وظائفه وأعماله.

صحيح أن الفارابى قد بذل ما فى وسعه ليعيد بناء المجتمع الإسلامى بعد أن رأى مجتمعه تسوده الفوضى والتمزق، فتصور مجتمعه على شاكلة الكون ونظامه، والإنسان ودقة وتناسق أعضاؤه دون أن يفتن إلى الفوارق الجوهرية التى توجد بينها فأخفق فى محاولته هذه وإن كنا نعتزف له بعبقريته (٥١).

وإذا كان الفارابى قد عانى من الصراع السياسى فى عصره فإن الصراع الفكرى لم يكن أحسن حظا من الصراع السياسى ولم يكن بمعزل عنه وعلى سبيل المثال فلكى يعيد المعتزلة مكانتهم التى فقدوها بعد «محنة خلق القرآن» اضطروا أن يتآخوا مع الشيعة والروافض وقد حاول «الصاحب بن عباد» (٥٢) الوزير البويهى أن ييث آراء المعتزلة بشتى الطرق فى كثير من البلاد الإسلامية وأضحى المعتزلة ظلًا للشيعة وفقدوا حريتهم، وما إن زالت دولة البويهيين وحلت محلها الدولة التركىة السنية حتى تلاشت حركة الاعتزال. كما كان لخروج الأشعرى عليهم فى القرن «الرابع الهجرى» واشتباكه فى نضال مع فرق المعتزلة وغيرها، من أثر فى تلاشى حركة الاعتزال على الأقل حتى القرن الخامس الهجرى (٥٣). وهكذا كان الصراع الفكرى بين الفرق المختلفة.

لكن هذا العصر الذى عاش فيه الفارابى، والذى تميز بالصراع السياسى والفكرى بين الفرق المختلفة، قد تميز بميزة أخرى كان لها أثرها الكبير فى أن يكون الفارابى فيلسوفا «مبدعا». تلك الميزة كانت اتجاه بعض الحكام إلى الاهتمام بترجمة الكتب الفلسفية وخاصة اليونانية فترجمت أكثر كتب المنطق

والطب والفلسفة، والرياضيات. كما ترجم كتاب «المجسطى» وهو الكتاب الذى كان له شأنًا عظيمًا عند فلاسفة الإسلام وخاصة فى دراسة «الفلك» كما ترجمت كتب أفلاطون، وأرسطو، وجالينوس، وإقليدس، ووصلت الترجمة على يد السريان إلى العرب فجاءت ترجمتهم مختلطة بآرائهم الدينية، واهتموا بآراء أفلاطون، وفيثاغورث، والأفلاطونية المحدثة التى تدعو إلى الزهد، والتصوف. فوجدت قبولا لدى مفكرى العرب لتتمكن الدين من نفوسهم، وما كان منها يتعارض مع الدين عملوا على تأويله^(٥٤).

ولا شك أن هذه التيارات الفكرية المختلفة كان لها أثرها الكبير على فيلسوفنا، خاصة فى بعض النظريات، والمشاكل الفلسفية التى تناولها بالبحث والدراسة سواء كانت مشكلات تتعلق بمسائل الكون والطبيعة أو مسائل إلهية تتعلق بالكون وخالقه وكيفية خلقه.

رابعاً، مؤلفات الفارابى وأثرها فى تاريخ الحضارة،

يعد الفارابى من الفلاسفة الذين يتميزون بغزارة الإنتاج، فقد كانت حياته الفكرية حياة خصبة وقف فيها على جميع العلوم التى كانت معروفة فى عصره. خاصة إذا عرفنا أن الفلسفة بمعناها الواسع الذى كان مستخدماً فى ذلك العصر أى «العلم الجامع الذى يضع أمامنا صورة شاملة للكون» كانت أوضح ناحية من نواحي نبوغ الفارابى، وأبرز مظهر من مظاهر المعيشة وتخصصه. فمعظم جهوده كانت متجهة إلى تجديد بحوثها، وخاصة ما تعلق منها بالفلسفة اليونانية، وقد استأثرت فلسفة أرسطو ومؤلفاته بقسط كبير من نشاطه العقلى، فشرح الكثير منها، وعلق على بعضها، وتناول بالشرح والتفسير والتلخيص والنقد البعض الآخر. مما كان له أثره فى إثراء الدراسات الفلسفية. ليس أدل على ذلك من أننا إذا رجعنا إلى قوائم المراجع التى ذكرت أسماء مؤلفاته - سواء كانت هذه المراجع قديمة أو حديثة - لوجدناها تتفق

على أن الفارابى قد تميز بهذا الجانب الخصب من كثرة التأليف . ولم يكن ذلك كما عرضنا إلا لأن الفارابى قد طرق فى مؤلفاته جوانب متعددة من الفلسفة والعلم ، وأثار كثيراً من المشكلات المعقدة خلال دراسته لقضايا الفكر الفلسفى . فآلف فى المنطق ، وعلم الطبيعة ، والإلهيات ، والرياضيات ، والأخلاق والسياسة والاجتماع . والموسيقى والشعر . . . إلخ .

أما بالنسبة لثبوت مؤلفاته فى كتب الأصول . فقد وقفنا حائرين أمام مسألة غامضة إلى حد ما ، وهى خاصة بما وجدناه فى بعض هذه الكتب من قلة عددها ، خاصة عند بعض المؤرخين الذين عاصروا الفارابى «كابن النديم ت٣٨٥هـ» الذى أورد فى كتابه «الفهرست» سبع مؤلفات فقط للفارابى . أما «صاعد الأندلسى ت٤٦٢هـ» فقد أورد فى كتابه «طبقات الأمم» أربعة منها فقط . بينما نجد إسهاباً فى ذكر عدد هذه المؤلفات عند أصحاب كتب الأصول المتأخرين «كالقفطى» مثلاً الذى أورد ما يبلغ الأربعة والسبعون كتاباً فى مؤلفه «تاريخ الحكماء» ، و«ابن أبى أصيبعة» الذى أورد مائة وثلاثة عشر كتاباً فى مؤلفه «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» .

وهنا وجدنا أنفسنا نتساءل ما سبب أحجام الأولين عن ذكر مصنفاته؟ ربما يكون لهذا الموقف تبريره إذا ما وثقنا فى إشارة عابرة وردت عند «البيهقى» فى مصنفه «تاريخ حكماء الإسلام» يذكر فيها أن مؤلفات الفارابى تكثرت فى فارس دون العراق ، وأنه رأى فى خزانة نقيب النقباء فى «الرى» من تصانيفه مالم يقرع سمعه من قبل وأكثرها كانت بخطه وخط تلميذه يحيى بن عدى (٥٥) .

ولكن هذا لا يعد مبرراً لعدم ثبوت مؤلفاته عند معاصريه من المؤرخين . هذا مع العلم بأن الفارابى قد اكتسبت نشأته العلمية فى بغداد ودون فيها الكثير من كتبه .

ورغم قيام الأستاذان: "الدكتور حسين على محفوظ"، "والدكتور جعفر آل ياسين" بتأليف كتاب يشمل مؤلفات الفارابي المخطوطة منها والمطبوعة. إلا أنهما لم يحاولا تبرير هذه المسألة^(٥٦).

وربما تعزو هذه المسألة إلى ظروف العصر الذي عايشه الفارابي. فقد نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية في جو يتصارع فيه الفقهاء مع المحدثين، وأهل السنة مع المعتزلة حتى انتهى الأمر بالقضاء على المعتزلة، وظلوا نحو قرن من الزمان من ٢٣٧هـ: ٣٣٤هـ في تراجع وتدهور^(٥٧). وكان الفارابي هو أول فيلسوف يتناول البحث في المسائل العقائدية بالعقل. وخوفاً من بطشهم وظلمهم أثر العزلة والابتعاد عن هذا الصراع فلم يظهر من كتبه إلا ما يتوافق مع العقيدة والشرعية، وأخفى ما كان يتعارض معها. ولذلك لم يظهر في عصره من كتبه إلا الشروح والتعليقات الخاصة بفلاسفة اليونان كأرسطو وأفلاطون. وقد كان هذا مسموحاً به في ذلك العصر حيث انتشرت الترجمات المختلفة للتراث اليوناني وغيره. أما ما يعبر عن رأيه الخاص فلم يظهر إلا متأخراً وبعد وفاته بحقبة من الزمان. ولذلك فمن عاصره من المؤرخين أو من قارب عصره لم يثبت له من المؤلفات سوى الشروح فقط والكتب المنطقية وعلى سبيل المثال "قابن النديم المستوفى ٣٨٥هـ" يقول "إنه من المتقدمين في صناعة المنطق والعلوم القديمة وله من الكتب":

كتاب مراتب العلوم "والأرجح أنه تصنيف العلوم".

كتاب تفسير قطعه من كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس.

ويستطرد قائلًا: وفسر الفارابي من كتب أرسطو طاليس - مما يوجد ويتداوله الناس:

كتاب القياس قاطيغورياس.

كتاب البرهان انالوطيقا الثانى .

كتاب الخطابة اروطوريقا .

كتاب المغالطين سوفسطيقا على جهة الجوامع .

وله جوامع لكتب المنطق لطاف (٥٨) .

والدليل على ذلك أن الفارابى إيماناً منه بوحدة الفلسفة ووحدة الحقيقة التى تتوفر عليها، ورغبة فى مواجهة أعداء الفلسفة بوجهة موحدة، إذ طالما استثمر الخلاف بين أرسطو وأفلاطون للطعن فى الفلسفة والتشهير بأربابها. لجأ الفارابى إلى محاولة الجمع بين رأيى الفيلسوفين الكبيرين: "أفلاطون" و"أرسطو"، وعمد إلى تأويل آرائهما حتى يظهرهما بمظهر الوحدة وأنه لا تعارض بينهما فى الآراء، خاصة فى تلك المسائل المتصلة بالعقيدة الإسلامية، كالقول بحدوث العالم، والعناية الإلهية، والثواب والعقاب واستحالة الفناء على النفوس البشرية وفى ذلك يقول الفارابى "رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا، وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن بين الحكيمين المقربين المبرزين اختلافاً فى إثبات المبدع الأول، وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية وأردت فى مقالتي هذه أن أشرع فى الجمع بين رأييهما والإنابة عما يدل عليه فحوى قوليهما، فيظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقده، ويزول الشك والارتياب. عن قلوب الناظرين فى كليهما" (٥٩).

وما يؤيد وجهة نظرنا هذه: أننا وجدنا للفارابى فى بعض مؤلفاته الأخرى آراء خاصة له تتعارض مع ما ذهب إليه من محاولة التوفيق. وهى بلا شك تعبر عن وجهة نظره الخاصة واعتقاده فى تلك الأمور. مما يسمح لنا بالقول بأن الفارابى قد قصر بعض مؤلفاته على الخاصة من الناس وهم أهل

البرهان الذين يؤمنون بالتأويل وأنه كفيف بحل الخلافات التي قد تبدو بين الفلسفة والشرع^(٦٠).

وقد يكون في تبريرنا هذا ما ينفي عن الفارابي وهو "فيلسوف الإسلام بلا منار" اتهام بعض الفلاسفة (ومن تابعهم من الباحثين) للفارابي بالإضطراب والتردد في الآراء "فابن طفيل" على سبيل المثال يقول: "أما ما ورد منها (يقصد كتبه) في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك. فقد أثبت في كتاب "الملة الفاضلة" بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، بقاء لا نهاية له، ثم صرح في "السياسة المدنية" بأنها منجلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء للنفوس الكاملة^(٦١).

وللرد على تلك الدعاوى الباطلة نذهب إلى ما ذهب إليه "د. محمد البهي" حيث يقول "وما يبدو من غموض في فلسفته أحياناً، ليس منشأه أسلوب العرض، بل طبيعة التفلسف نفسها التي لارمت التفكير الإنساني طوال القرون الوسطى بل وجدت منذ العصر الهليني والروماني وأن عدم دقة بعض المؤرخين للفارابي في وصف فلسفته وفي الحكم عليها لا يرجع لغموض من الفارابي فيها نتيجة إيجاز مخل منه في عرضها، أو خلط منه أيضاً في فهمها بل لأن هذا البعض من المؤرخين لم يضع أمامه الطبيعة العامة للتفلسف أيام الفارابي^(٦٢).

ولما كان من الصعوبة بمكان أن نذكر مؤلفات الفارابي وفقاً للترتيب الزمني لها. وذلك لأن الفارابي لم يدون تاريخاً لاي من تصانيفه، ولم تمدنا كتب التراجم بشيء يساعدنا على تحديد زمن تأليفها، أو الانتهاء منها، ولا أيضاً مكان تأليفها، وإن كان أكثرها على الأرجح قد تم في بغداد^(٦٣).

لذا فإننا سنعتمد في ثبت مؤلفات الفارابي على ما ورد في القوائم الحديثة التي ذكرت مؤلفاته بوجه عام. وقد ظهرت عدة محاولات قام بها المستشرقون وتميزت بالدقة والإتقان نذكر منها:

١ - قائمة شتا ينشنايدر، في كتابه (الفارابي) فقد قام بتحقيق عدد كبير من رسائل الفارابي وبلغ من كثرتها أن خصص لها مجلداً ضخماً.

Steinschneider, Al Farabi, Des Arabisher Philosophen, 1869.

٢ - قائمة بروكلمان في مؤلفة:

Geschine der Arabisher Litterature (1937).

٣ - قائمة ريشر:

N. Rescher, Al Farabi An Annatated Bibliography, University of Pittsrurgh press (1962).

٤ - قائمة محمد تقى دانش يزده في فهارسه.

٥ - أحمد آتش في كتابه بالتركية (مؤلفات الفارابي).

أما أحدث قائمة فهي قائمة الأستاذان: د. حسين على محفوظ، د. جعفر آل ياسين حيث جابا أقطار العالم لإحصاء مخطوطات الفارابي ووضعاً قائمة تضمنت (١١٥) مؤلفاً ورسالة، باستثناء المشكوك منها والذي بلغ (٦) كتب (٦٤).

كما قام د. محسن مهدي بتحقيق بعض كتب الفارابي وهي محاولة قيمة ناجحة في تنظيم مؤلفاته خاصة ما يتعلق منها بالترتيب الزمني لتلك المصنفات. ولما كان جهده لا يتعدى بعض المؤلفات فلإننا سنورد قائمة "Res-cher" وهي التي اعتمد فيها على تصنيف آثار الفارابي وفقاً لموضوعها (٦٥) وهي:

أولاً، المنطق،

١ - كتاب التوطئة في المنطق.

- ٢ - رسالة صدر بها الكتاب.
- ٣ - شرح كتاب المقولات لأرسطوطاليس.
- ٤ - شرح كتاب العبارة لأرسطوطاليس.
- ٥ - كتاب القياس الصغير.
- ٦ - كتاب شرائط البرهان/ فصول يحتاج إليها فى صناعة المنطق.
- ٧ - رسالة فى جواب مسائل سئل عنها.

ثانياً، الخطابة والشعر،

- ١ - شرح كتاب الخطابة لأرسطو.
- ٢ - صدر كتاب الخطابة.
- ٣ - رسالة فى قوانين صناعة الشعر.

ثالثاً، نظرية المعرفة،

- ١ - رسالة فى العقل والمعقول.
- ٢ - كتاب إحصاء العلوم.
- ٣ - كتاب الألفاظ والحروف.
- ٤ - كتاب مراتب العلوم.

رابعاً، ما بعد الطبيعة والفلسفة العامة،

- ١ - مقالة فى أغراض ما بعد الطبيعة، أو مقالة فى الأغراض. من الكتاب المرسوم بالحروف.
- ٢ - رسالة فى إثبات المفارقات.

- ٣ - تعليقات فى الحكمة .
 - ٤ - عيون المسائل .
 - ٥ - رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعليم الفلسفة .
 - ٦ - تجريد رسالة الدعاوى القلبية .
 - ٧ - فلسفة أرسطو طاليس .
 - ٨ - كتاب فلسفة أفلاطون وأجزائها .
 - ٩ - كتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس .
 - ١٠ - شرح رسالة زينون الكبير اليونانى .
 - ١١ - كتاب فى اسم الفلسفة وأسباب ظهورها .
 - ١٢ - رسالة فصوص الحكم .
- خامساً: الفيزياء وعلم الطبيعة:**
- ١ - رسالة فى فضيلة العلوم والصناعات أو " فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم " .
 - ٢ - شرح كتاب الطبيعة لأرسطو طاليس على جهة التعليق .
 - ٣ - رسالة فى الخلاء .
 - ٤ - مقالة فى وجوب صناعة الكيمياء .
 - ٥ - كتاب فى أصول علم الطبيعة .
- سادساً: الموسيقى:**
- ١ - كتاب الموسيقى الكبير .

سابعاً، الأخلاق والفلسفة السياسية،

١ - كتاب تحصيل السعادة .

٢ - كتاب التنبيه على سبيل السعادة .

٣ - كتاب السياسة المدنية .

وقبل أن أذكر مؤلفاته التى اعتمدت عليها بالفعل فى بحثى . أود القول بأنه من الصعوبة أن أذكر مؤلفاته فى الفلسفة الطبيعية، والفلسفة الإلهية، أو أقوم بتحديد المصنفات التى بحث فيها هذين الجانبين من الفلسفة . وما ذلك إلا لأن الفارابى فى مصنفاته لم يراع موضوع البحث ولم يلتزم بالموضوع الأساسى الذى نبهت فيه، بل يتفرع عن هذه الموضوعات موضوعات أخرى قد تدخل فى مجال آخر من مجالات الفلسفة .

وعلى سبيل المثال فكتابه : "آراء أهل المدينة الفاضلة" رغم ما يبدو من ظاهره أنه تناول البحث فى أمور السياسة، والاجتماع والمدن الفاضلة . إلا أنه يشتمل على أمور طبيعية وإلهية، وكذلك الحال فى كتابه "مبادئ الموجودات" و"عيون المسائل" . . . إلخ وهكذا يتبين لنا أن الموضوعات قد يتنافر بعضها مع البعض الآخر، ومع ذلك نجدها بين ثنايا مؤلف واحد أو رسالة واحدة من رسائله .

١ - آراء أهل المدينة الفاضلة،

يعد هذا الكتاب من أعظم مؤلفات الفارابى فى الفلسفة على الإطلاق، وهو من الكتب الخالدة فى تاريخ الفكر الفلسفى . وفيه يقول ابن أبى أصيبعة "وله كتاب المدينة الفاضلة، والمدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المبدلة، والمدينة الضالة . ابتداء بتأليفه ببغداد، وحمله إلى الشام فى آخر ثلاثين وثلاثمائة وتممه بدمشق فى سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة، وحرره ثم نظر فى

النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب ثم سأل بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر في ستة وسبع وثلاثين. وهى ستة فصول^(٦٦) وهو آراء أهل المدينة الفاضلة.

ورغم أن شهرة هذا الكتاب تعود إلى أنه يبحث في المجال السياسى والاجتماعى، إلا أنه يتضمن البحث في المجالات المتعلقة بالفلسفة الإلهية، والطبيعية، والذي خصص له الفارابى ما يقرب من نصف الكتاب.

وهكذا فلا يكاد يذكر اسم الفارابى إلا ويذكر معه هذا الكتاب. وهو يعد من أهم كتبه وأعمقها خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار تأثير الكثير من المفكرين والفلاسفة بمعظم ما ورد فى ثناياه من آراء وأفكار كابن سينا، وإخوان الصفا، والغزالى (رغم نقده للفارابى) وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد.

ومن الفلاسفة المدرسين: موسى بن ميمون، وألبرت الكبير، وتوما الاكوينى^(٦٧). هذا وسنقوم بتوضيح أثر الفارابى على هؤلاء الفلاسفة فى جوانب الفلسفة الطبيعية والإلهية للفارابى موضحين أوجه الاتفاق والاختلاف.

ومن هنا يتضح لنا. لماذا يعد هذا الكتاب من الكتب الخالدة.

وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة فى مدينة "ليدن" عام ١٨٩٥م. وقد أخرج هذه الطبعة المستشرق (ديتريشى)، ثم ظهرت طبعة أخرى لهذا الكتاب بمصر عام ١٩٠٦م. ثم تلتها طبعات أخرى فى مصر وبغروت وقد اعتمدنا فى بحثنا على طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨م.

كما ترجم هذا الكتاب إلى أكثر من لغة. فترجم إلى الألمانية، والفرنسية، والروسية والتركية^(٦٨).

٢ - كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات:

يقول صاعد الأندلسي "ثم له بعد هذا (أى بعد صناعة المنطق) وشرح فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس) فى العلم الإلهى، وفى العلم المدنى كتابان لا نظير لهما، أحدهما المعروفة بالسياسة المدنية، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة، عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهى على مذهب أرسطوطاليس فى مبادئ الستة الروحانية وكيف تؤخذ عنها الجواهر الجسمانية، على ما هى عليه من النظام واتصال الحكمة" (٦٩).

وواضح من تعليق "ابن ساعد" أنه يقصد كتاب "مبادئ الموجودات" حيث عالج الفارابى فيه مسائل العلم الإلهى والفلسفة الطينغية ومبادئ السياسة والاجتماع بدقة وعمق.

ويؤكد ذلك "مونك" معتمداً على كلام "موسى بن ميمون" حيث يقول "نحن نعرف من ابن أبى اصبعة أن الكتاب الموسوم "بالسياسة المدنية" يحمل أيضاً عنوان "مبادئ الموجودات"، ولذلك فهذا نفس الكتاب الذى نصح "ابن ميمون" الحاخام صوئيل ابن طبون بأن يقرأه" (٧٠). وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات منها طبعة حيدر آباد، كما طبع فى بيروت كذلك ترجم إلى عدة لغات فترجم إلى العبرية، والألمانية، والإنجليزية والروسية (٧١).

وقد اعتمدنا فى بحثنا على النسخة المحققة بواسطة "فوزى مстры النجار" طبعة المطبعة الكاثوليكية.

٣ - كتاب إحصاء العلوم:

من أعظم كتب الفارابى فى تصنيف العلوم، وهو أول من عنى من الفلاسفة بإحصائها، ويرى "مونك" و"فارمر" أن هذا الكتاب يدل على أن الفارابى هو أول من وضع النواة لدوائر المعارف فى العالم. وقد أيد هذا

القول "الشيخ مصطفى عبد الرازق" وكان هذا الكتاب محل عناية فلاسفة المشرق والمغرب، وكان له أثره في تصنيفهم للعلوم. كما عني به فلاسفة الغرب بحيث ترك أبلغ الأثر في نظرياتهم في تصنيف العلوم في القرون الوسطى (٧٢).

ويشير "د. باور" إلى أثر كتاب الإحصاء "يقول "إن الفارابي هو الذي أدخل في المذاهب الفلسفية في القرون الوسطى فكرة تقسيم الفلسفة وقد استفاد الباحث اللاتيني "جند يالينوس" في طريقه تقسيم العلوم حقا من كتاب الفارابي "حيث قام بترجمته إلى اللاتينية بمساعدة "جيرار الكريموني" كما أنه كان معروفا في المدارس اليهودية ووجدت للكتاب ترجمة عبرية بقلم "كالينيوس بن كالونيوس" ت ١٣٢٨هـ (٧٣).

وقد قسم الفارابي العلوم في هذا الكتاب ثمان مجموعات درسها في خمسة فصول، وعرض لكل مجموعة منها فذكر فروعها وموضوع كل فرع منها، وأغراضه ووجوه الانتفاع به وهي:

١ - مجموعة علوم اللسان وهي سبعة أجزاء عظام.

٢ - علم المنطق بجميع فروع.

٣ - علم التعاليم وفروعه.

٤ - مجموعة العلوم الطبيعية.

٥ - مجموعة العلوم الإلهية.

٦ - مجموعة العلوم المدنية (الأخلاق والسياسة).

٧ - علوم الفقه.

٨ - علم الكلام وفروعه (علم التوحيد وملحقاته).

ويدل هذا الكتاب كما ذكرنا على مدى تمكنه من مختلف فروع المعرفة السائدة في عصره، فقد عرض كل فرع من هذه الفروع عرض الحظير بحقائقه، والملم بما وصل إليه الباحثون في مختلف مسائله. مما دعا ابن صاعد إلى القول "بأن هذا الكتاب لا يستغنى طلاب العلوم كله عن الاهتداء به، وتقويم النظر فيه" (٧٤).

وقد قام د. عثمان أمين بتحقيقه وعرضه عرضاً ممتازاً وذلك عام ١٩٤٩ (وهي النسخة التي اعتمدنا عليها)، كما ترجم إلى اللغات التركية، والفارسية، والألمانية، والإنجليزية، والروسية، والفرنسية، بالإضافة إلى اللاتينية والعبرية (٧٥).

٤- كتاب الحروف:

هذا الكتاب من الكتب البالغة الأهمية والتي تدل على عمق تفكير الفارابي ودقته. ولقد قرر أهل الاختصاص من الدارسين في الفلسفة والمنطق أن كتاب "الحروف" تفسير لكتاب أرسطوطاليس في "ما بعد الطبيعة" بل اعتمد على الشواهد العربية وأهمل أبواباً من كتاب أرسطوطاليس لم يتناولها بالشرح.

إن أهم ما في هذا الكتاب هو شرحه لمعاني المصطلح العلمي الفلسفي في العربية، وما خلا العربية من لغات. كما أنه يبين الطرائق التي اهتدى إليها نقله العلم والتراجم للمصطلح من اليونانية، والسريانية، وكيف يتسرب المصطلح من أصله وهو معنى عام إلى آخر اصطلاحى خاص.

كما يبحث هذا الكتاب في أصل اللغة، واكتمالها، وعلاقتها بالفلسفة والملة، وهذه أمور لم نكن نعرف قبل العشور على أصل الكتاب أن الفلاسفة الذين كتبوا بالعربية قد استقصوا البحث فيها. كما أن الكتاب يعد تفسيراً

كاملاً لكتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو. وهو أقدم شرح واف بالعربية لأغراض كتاب ما بعد الطبيعة. ولا شك أنه كان مصدراً استقى منه شراح كتاب "ما بعد لطبيعة" الذين أتو بعد الفارابى مثل "ابن سينا"، "وابن رشد" الكثير من آرائهم فى العلم الإلهى (٧٦).

وقد قام الدكتور محسن مهلى بتحقيق هذا الكتاب وطبعه عام ١٩٧٠ ببيروت. وهى النسخة التى اعتمدت عليها فى بحثى وكىم أفادتنى إفادة عظيمة خاصة فى المسائل الإلهية وتداخل الجانب الفيزيقي مع الميتافيزيقي.

٥ - مقالة فى معانى العقل،

هذه الرسالة رغم إيجازها إلا أنها تحتوى على آراء ذات فائدة عظيمة فهى عميقة المعنى واضحة الألفاظ، والعبارات تناولت موضوعات، ووسائل المعرفة والإدراك العقلى، ومراتب العقول، ودور العقل الفعال فى عملية المعرفة وكيفية الوصول إلى الحقيقة الكاملة بالتفصيل فجاءت كافية جامعة فيما وضعت من أجله.

وقد عرف الغرب قيمة هذه الرسالة فترجمت إلى اللاتينية لأول مرة فى القرن السادس عشر ١٥٠٨م وقام بترجمتها "جند سالفى أو يوحنا الأسبانى"، ولكن هذه الترجمة اتسمت بالاضطراب نظراً لصعوبة فهم بعض نصوصها عليه فجاءت الترجمة إجمالية. ثم قام جيرار الكريمونى بترجمتها ترجمة تطابق النص العربى مما كان لها أكبر الأثر فى فكر القرون الوسطى المسيحية (٧٧).

وقد قام "ديتريصى" بنشر هذه الرسالة "بليدن عام ١٨٩٠م"، كما قام الأب "بويج" عام ١٩٣٨م بنشرها ببيروت. كما طبعت عام ١٩٠٧م بمطبعة السعادة بالقاهرة.

ولعل هذا الكتاب هو نفس الكتاب الذى يسميه المترجمون للفارابى كتاب "العقل والمعقول"، ونظراً لأهمية هذه الرسالة فقد ترجمت إلى كثير من اللغات الأجنبية، فإلى جانب اللاتينية، ترجمت إلى العبرية، والتركية، والابلاتية، والروسية، والفرنسية^(٧٨).

٦ - رسالة فصوص الحكم،

تشتمل هذه الرسالة على أفكار كثيرة فى المسائل الإلهية تضمنت إثبات وجود الله، وصفاته وعلم الكونيات، وعلاقة الله بالعالم، والخير والشب، وتميز الروح عن البدن... إلخ.

وقد كتبت بلغة واضحة لكنها موجزة وعميقة المعنى.

وقد انتشرت انتشاراً كبيراً عند فلاسفة المشرق، وكان لها أثراً عظيماً فى أكثرهم. إلا أنه قد أثبت حولها بعض المناقشات فى مدى صحة نسبتها للفارابى. فقد اتضح أن هناك رسالة تسمى "فى القوى الإنسانية وإدراكها" منسوبة "لابن سينا"، وهى تطابق "رسالة فصوص الحكم للفارابى" لكن هذه المسألة قد حسمت بتقرير "الأب جورج قناتى" فى فهرسته لقوائم "ابن سينا" بأن هذه الرسالة ليست لابن سينا بل هى مأخوذة أصلاً من فصوص الحكم للفارابى، وإلى هذا رأى ذهب أستاذنا الدكتور عاطف العراقي^(٧٩).

وقد نشر ديتريشى هذه الرسالة فى ليدن عام ١٨٩٠م، كما نشرت فى القاهرة عام ١٩٠٧م، وطبعت أيضاً فى حيدر آباد عام ١٣٤٤هـ تحت عنوان "كتاب الفصوص" وقد ترجمت إلى التركية والفارسية والألمانية.

٧ - فصول متترعة،

يقول "ابن أبى أصيبعة" عن "صاعد الأندلسى" أن من "تصانيف الفارابى فصول فلسفية متترعة من كتب الفلاسفة"^(٨٠) ولكن الغالب على

الكتاب أنه فصول منتخبة من علم الأخلاق والمنطق والطبيعيات والإلهيات التى وردت فى مؤلفات الفارابى الأخرى.

وقد قام بتحقيق هذا الكتاب وطبعه د. فوزى مبرى النجار عام ١٩٧١م ببيروت وهى النسخة التى اعتمدت عليها فى بحثى.

٨ - عيون المسائل

وهذا الكتاب رغم ما تميز به من الإيجاز وغموض بعض أفكاره، إلا أنه اشتمل على آراء الفارابى الخاصة بمسائل إلهية وطبيعية ومنطقية... إلخ. ورغم أن أسلوب هذا الكتاب يدل دلالة واضحة على أنه للفارابى إلا أن هناك بعض الباحثين الذين أشاروا إلى أنه ينسب إلى فيلسوف المشرق "ابن سينا" (٨١) ولنا هنا فى مجال التحقيق من نسبة المؤلفات إلى أصحابها. ولكن أكثر القوائم القديمة والحديثة قد أثبتت أنه من مؤلفات الفارابى. وهذا ما يعيننا (*).

٩ - الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو

يحاول الفارابى فى هذا الكتاب، كما هو واضح من عنوانه التوفيق بين رأى الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطوطاليس. فقد اعتقد أن الفلسفة يجب أن تكون واحدة أو على الأقل ينبغى ألا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين الذين هما منشأ الفلسفة. فمذهبهما يجب أن يعبر عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين، ورغم أن هذا الكتاب قام على أساس خاطئ وهو نسبة كتاب "أولوجيا" إلى "أرسطو" وهو أساسا "أفلوطين" أقول رغم هذا إلا أن الكتاب يتضمن الكثير من الأفكار العميقة التى استفدت منها كثيرا.

وقد طبع كتاب "الجمع" فى ليدن عام ١٨٩٠م وقام بطبعه ديتريشى كما طبع فى القاهرة عام ١٩٠٧م ونظراً لأهميته فقد ترجم إلى التركية، والفارسية، والألمانية، والروسية (٨٢).

١٠ - "أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب المرسوم بالحروف" وهو

"تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة".

يحاول الفارابي في هذا الكتاب الوجيز الكشف عن غرض أرسطوطاليس في كل مقالة بإيجاز وقد استفاد ابن سينا من هذا الكتاب بعد أن استغلق عليه فهم ميتافيزيقا أرسطو.

ويعلق د. عبد الرحمن بدوي على هذا الكتاب بقوله أن شرح ثامسطيوس لحرف اللام هو نفس الشرح الذي أشار إليه الفارابي في رسالة الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة^(٨٣).

وقد طبع في ليدن عام ١٨٩٠م، وفي القاهرة ١٩٠٧م، كما ترجم إلى اللاتينية، والألمانية.

١١ - جواب مسائل سئل عنها:

يتناول الفارابي في هذه الرسالة عدة مسائل في الطبيعيات كالحركة والمادة والصورة، وعالم الكون والفساد... إلخ. كما يتناول بعض مسائل ما بعد الطبيعة والمنطق وهو يورد الإجابات مشفوعة بالأسئلة وقد تضمنت أربعين سؤالاً والإجابة عليها.

وهي رسالة قيمة رغم إيجازها، وعمق معانيها، وقد استفدت منها كثيراً.

وقد طبعت هذه الرسالة في ليدن عام ١٨٩٠م، كما طبعت في القاهرة عام ١٩٠٧م، وحيدر آباد عام ١٣٤٤هـ تحت عنوان 'رسالة في مسائل متفرقة'^(٨٤).

١٢ - نكت أبى نصر الفارابى فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم:

فى هذا الكتاب يخالف الفارابى الكثير من علماء عصره والذين اتوا قبله وبعده، ويبتل صناعة التنجيم مستنداً فى ذلك إلى حجج عقلية مشبعة بروح التهكم. وقد بين فى هذه الرسالة فساد علم أحكام النجوم الذى يعزو كل ممكن، وكل خارق إلى فعل الكواكب "لأن الممكن متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية" كما بين فى رسالة "الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم" أنه من الخطأ الكبير ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة، وأن بعضها يجلب النحوسة، وانتهى من ذلك إلى أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكمل درجات اليقين لجلدها فى علم النجوم التعليمى. أما دراسة خصائص الافلاك وفعلها فى الأرض فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية.

وقد طبع كتاب "النكت" فى ليدن ١٨٩٠، وفى القاهرة ١٩٠٧م، كما طبع فى حيدر آباد عام ١٣٤٠هـ تحت عنوان "رسالة فى فضيلة العلوم والصناعات" (٨٥).

١٢ - التعليقات:

هذه الرسالة عبارة عن سبع وتسعون تعليقة فى الفلسفة بأقسامها النظرية، والعملية من رياضيات، وطبيعات، وإلهيات، ومنطق، وأخلاق، وسياسة. وقد لاحظنا مدى التشابه بينها وبين تعليقات ابن سينا. وقد روى "بهمنيار" تلميذ "ابن سينا" تعليقات الشيخين: الفارابى وابن سينا وعمل الشيخ الحكيم "أبو العباس الفضل بن محمد بن اللوكرى" فهرستها فى سنة ٥٠٣هـ (٨٦). وقد اعتمدنا فى بحثنا نسخة مجلس دائرة المعارف العثمانية عام ١٣٤٦هـ.

١٤ - رسالة في إثبات المفارقات:

وهذه الرسالة تبحث في الأمور المتعلقة بالفلسفة الإلهية فتبحث في مراتب المفارقات: كالاول، والعقول الفعالة، والقوى السماوية، والنفوس الإنسانية. ثم يبحث في صفات كل منها ثم يذكر البراهين على إثبات أنها مفارقة.

وقد نسبها "أوركن" و"بروكلمان" خطأ إلى ابن سينا (٨٧) وهذه الرسالة لها ترجمة تركية، وقد طبعت في حيدر آباد سنة ١٣٤٥هـ، وهي النسخة التي اعتمدنا عليها.

١٥ - تجريد رسالة الدعاوى القلبية:

رسالة هامة تتضمن عبارات موجزة عميقة المعنى، ولكنها تشمل خلاصة الفكر الفارابى فهي تتناول آراءه في الطبيعيات، والإلهيات، والمواضيع التي يتداخل فيها العلم الطبيعى مع الميتافيزيقى، كما تتضمن آراءه في المنطق، والسياسة، والأخلاق.

وقد طبعت في حيدر آباد عام ١٣٤٩هـ، وهي النسخة التي اعتمدنا عليها في بحثنا.

١٦ - فلسفة أرسطوطاليس،

من أهم الكتب التي تناولها الفارابى بالشرح والتفصيل، وهو خاص بفلسفة أرسطو الطبيعية، وشرح الفارابى له ما يدل على فهمه وضمه لأراء أرسطو الطبيعية. وقد ساعدتني هذه الرسالة رغم أنها من الشروح في الوقوف على مبادئ العلم الطبيعى ولواحقه.

يقول "ابن صاعد" ثم اتبع ذلك (أى بعد شرح فلسفة أفلاطون) فلسفة أرسطوطاليس، فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه في الفلسفة. ثم بدأ

بوصف أغراضه فى تأليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول فى النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه. ولا أعلم كتابا أجدى على طالب الفلسفة منه. فإنه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم، والمعانى المختصة بعلم علم منها^(٨٨) ويبدو أن هذا الكتاب هو الذى أشار إليه ابن أبى أصيبعة بقوله: أن الفارابى شرح كتاب السماع الطبيعى لأرسطوطاليس على جهة التعليق وقد أشار إليه موسى بن ميمون فى كتابه دلالة الجائزين^(٨٩). وقد قام د. محسن مهدى بتحقيقه عام ١٩٦١م كما ترجم إلى الإنجليزية.

١٧- شرح رسالة زينون،

وهى رسالة صغيرة لكنها تتضمن آراء عميقة فى العلم الإلهى. ورغم عدم معرفتنا "بزينون" هذا إلا أن الفارابى فى شرحه لهذه الرسالة يدل على مدى استيعابه لأرائه ومعرفة له. ويشك أيضاً "يحيى مهدوى" فى نسبتها إلى الفارابى، ويقول أن رسالة "العروس" المنسوبة إلى ابن سينا تشابه هذا الشرح مشابهة كبيرة. وقد طبعت فى جيدر آباد عام ١٣٤٩هـ^(٩٠).

١٨- رسالة الخلاء،

رسالة صغيرة تدخل فى نطاق العلم الطبيعى وقد تضمنت آراء عميقة للفارابى فى نفى الخلاء مستنداً إلى بعض البراهين، والتجارب العملية. كما نقد من أثبت وجوده بدلائل وبراهين كثيرة. وقد نشرها "نجاتى لوغال"، و"أيدين صبايلى" عام ١٩٥١م بأنقرة، وهى النسخة التى اعتمدنا عليها. كما ترجمت هذه الرسالة إلى الإنجليزية.

١٩ - رسالة في الرد على يحيى النحوى في الرد على أرسطوطاليس:

وهي رسالة هامة توضح الاتجاه النقدي عند الفارابي حيث يتولى الدفاع عن أستاذه أرسطو عندما ناهضه يحيى النحوى، واعتقد أنه يناقض نفسه إذ يقول بفساد العالم مرة، ثم يقول بأزليته وقدمه أخرى، كما ينقده في بعض المسائل الطبيعية الأخرى التي خالف فيها أرسطو.

وقد نشرت هذه الرسالة بتحقيق د. عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب رسائل فلسفية عام ١٩٧٣م ببني غارى.

٢٠ - رسالة للفارابي في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس

لأعضاء الإنسان:

وهي رسالة هامة في العلم الطبي اشتملت على أنظار فلسفية طبيعية خاصة في مبادئ الموجودات والأسطقسات، وخصائص عالم الكون والفساد إلى جانب ما اشتملت عليه من نقد الفارابي لجالينوس الذي خالف أرسطو في تحديد وظائف أعضاء الإنسان.

وقد نشرت ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوي رسائل فلسفية عام ١٩٧٣م.

٢١ - ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة:

يوضح الفارابي في هذه الرسالة السبل التي يسلكها من أراد تعلم الفلسفة وبين أن السبل هي القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية. فالقصد إلى الأعمال يكون بالعلم؛ وذلك أن تمام العلم بالعمل، وأن بلوغ الغاية في العمل يكون أولاً بإصلاح الإنسان نفسه ثم إصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته.

وقد طبعت هذه الرسالة عام ١٨٩٠م بليدن. ثم طبعت بالقاهرة عام ١٩٠٧م.

وهذه المصنفات التي ذكرتها سابقاً هي المصادر الأساسية التي استعنت بها خلال بحثي بصفة خاصة. إلا أنني قد استعنت بمؤلفت أخرى للفارابي بوجه عام وهي:

٢٢ - تحصيل السعادة. تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، ١٩٨١م.

٢٣ - التنبيه على سبيل السعادة، القاهرة ١٩٤٨م.

٢٤ - رسالة في الملة الفاضلة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ضمن رسائل فلسفية بني غاري عام ١٩٧٣م.

٢٥ - فلسفة أفلاطون. (أجزاءها، ومراتب أجزائها) ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام. تحقيق د. عبد الرحمن بدوي. دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م.

٢٦ - تلخيص نواميس أفلاطون تحقيق د. عبد الرحمن بدوي "كتاب أفلاطون في الإسلام" دار الأندلس، بيروت، سنة ١٩٨٢م.

٢٧ - كتاب الملة. تحقيق د. محسن مهدي. دار المشرق، بيروت، سنة ١٩٦٨م.

٢٨ - شرح صدر المقالة الأولى من كتاب أوقليدس لأبي نصر الفارابي. ضمن مجلة الفكر السنة ٢١ العدد ٥، ١٩٧٦م. (ملف خاص بالفارابي بمناسبة مرور أحد عشر قرناً على ميلاده).

٢٩ - مقتطفات من كتاب إحصاء الإيقاع للفارابى . ضمن كتاب
نصوص فلسفية تحقيق د. محسن مهدى . الهيئة المصرية العامة
للكتاب عام ١٩٧٦م.

وفى نهاية هذا الفصل يتضح لنا إلى أى مدى كان الفارابى منتجاً إلى
أبعد حدود الإنتاج فقد اقترتب مؤلفاته للمائة ، أتى فيها على الفلسفة بشتى
فروعها ، سار فى أكثرها على أسلوب يمتاز بالقصد فى اللفظ ، والعمق فى
المعنى مع دقة التعبير وقوة التماسك وحسن الانسجام .

ومن المؤسف حقاً أن معظم مؤلفاته قد فقد وضاع أثناء الانقلابات
والفتن التى منى بها عصره وقد سلم منها القليل . وحتى هذا القليل قد شك
بعض الباحثين والمستشرقين فى نسبته إليه .

وعموماً فقد قام المستشرقون بجهود عظيمة فى ترجمة تراثه ، ونقله إلى
دول أوروبا مما كان له أكبر الأثر على الفكر الأوروبى . كما كان لتراثه نفس
الأثر على فلاسفة المشرق والمغرب .



المصادر والمراجع

(١) سنذكر هذه المصادر وفق الترتيب الزمني لها وأكثرها قرباً من عصر الفارابی (ت ٣٣٩هـ) وهى: الفهرست لابن النديم (ت ٣٨٥هـ) ص ٣٦٨، طبقات الأمم لابن صاعد الأندلسى (ت ٤٦٢هـ) ص ٥٣ - ٥٤، تيمّة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقى (ت ٥٦٥هـ) ص ١٦: ٢٠، ص ٤٢، ٤٣، أخبار العلماء بأخبار الحكماء - للقفطى (ت ٦٤٦هـ) ص ١٨٢ - ١٨٤، ص ٢٧ - ٢٨، ص ٣٩ - ٤٠، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة (ت ٦٦٨هـ) ج ٣ ص ٢٢٣، ٣٣٣ ثم وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٤ ص ٢٣٩: ٢٤٣. وتعد هذه الكتب الخمس هى المصادر الأساسية لترجمة الفارابى وكل ما ظهر بعدها فهو مقتبس منها.

وقد قام د. حسين محفوظ بجمع كل ما كتب عن الفارابى سواء فى المصادر الأولى أو المراجع العربية أو الموسوعات حتى عام ١٩٧٥م. وفى كتاب له بعنوان "الفارابى فى المراجع العربية" وقد استفدت منه كثيراً.

(٢) يقول "القاضى الأکوع" أن اسمه محمد ويكنى "بأبى نصر" وأن هناك من يرى أنه تزوج وأنجب ولداً أسماه نصرًا، ولكنه يرى أنه لقب بأبى نصر لأنه انتصر على فهم الفلسفة الذى توجهها بالتحليل وأخرجها عن التعقيد. (الفارابى ص ٤٥١ ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية).

وحقيقة الأمر إننا لم "نجد فى كتب الأوائل ما يؤكد هذا القول، وإن كان عبد الله بن كنون فى كتابه: "منجد الآداب

والعلوم* يؤكد ما ذهب إليه القاضى الاكوع من أنه يكنى بأبى نصر (ص ١١٨ ضمن الفارابى فى المراجع الغريبة)، إلا أن د. على عبد الواحد وافى له رأى آخر ورغم أنه يكنى بأبى نصر إلا أنه يتساءل كيف كنى بأبى نصر؟ مع أنه جرت العادة فى الغالب أن يكنى الشخص باسم ابنه الأكبر، والمشهور عن الفارابى أنه لم يتزوج ولم ينبج (تراث الإنسانية مجلد ٢ ص ٥٦٩ فصل الفارابى).

أما كلمة "أورلخ" فلإنها ظهرت مضافة إليه ولأول مرة عند صاحب كتاب "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء" أى بعد وفاة الفارابى بنحو ثلاثمائة عام. وهى إضافة غريبة ومستغربة وهى كلمة تركية معناها الحرفى هو "الدسم" ودلالاتها المجازية الشيء الغنى بمادته وصورته. د. جعفر آل ياسين. فيلسوفان رائدان ص ٦٠، ويذكر الصفدى مخارج الفاظها فيقول أنها: بالالف، والواو الساكنة، والزاي المفتوحة، واللام المفتوحة، والعين المعجمة (الوافى بالوفيات ج ١ ص ١٠٦).

أما كلمة "طرخان" فقد ظهرت لأول مرة عند ابن النديم فى "الفهرست ص ٣٦٨ أى بعد وفاة الفارابى بنحو ٤٦ عاماً، ثم لم يذكرها أحد من المترجمين، ولم يصفها إلى اسمه حتى ذكرها "الشهرستانى" فى كتابه "الملل والنحل" ج ٣ ص ٩٣ فى القرن السادس. ويميل د. جعفر آل ياسين إلى الاعتقاد بأن الفارابى "لقب بطرخان" أو "بترخان" تحسباً لما هو فى وظيفته تارة، واحتراماً لمركزه الاجتماعى تارة أخرى. حيث تدل هذه الكلمة فى معناها التركى على معنى السيد السامى إذا كتبت بالطاء

"طرخان"، وعلى معنى رئيس فرقة الرماة إذا كتبت بالشاء "تيرخان".

ومما يؤكد ذلك أن والد الفارابي كان قائداً بالجيش، كما أن اللغة العربية تحيز النسبة للبلد تارة، وللمهنة تارة أخرى "فيلسوفان رائدان ص ٥٨ - ٥٩.

وأما كلمة "الفارابي" فهي نسبة إلى مكان مولده "فاراب من أرض خراسان" "الفهرست. ابن النديم ص ٣٦٨".

(٣) يذهب "حاجي خليفة": في كتابه "كشف الظنون" إلى أن تلقيب الفارابي بالمعلم الثاني يرجع إلى ترجمته كتاباً لأرسطو أطلق عليه اسم "التعليم الثاني"، وهذا الرأي كما يقول "الدكتور على عبد الواحد وافي" بالغ الضعف، لأن ترجمة كتاب لا تعطى للمترجم لقباً مشتقاً من اسم الكتاب خاصة وأن الكتاب على فرض أنه موجود لم يكن مشهوراً. تراث الإنسانية مجلد ٢ ص ٥٦٩.

أما "دي بور" و"كارادي فو" و"د. عثمان أمين" فيذهبون إلى أن الفارابي هو "المعلم الثاني" بعد أرسطو وهو "المعلم الأول" لأنه اشتهر بإحصاء العلوم كما اشتهر أرسطو بالكتابة في تصنيف علوم زمانه (دي بور) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٣١ - ١٣٢، كارادي فو. دائرة المعارف الإسلامية مادة الفارابي مجلد ١ ص ٤٠٧، د. عثمان أمين. إحصاء العلوم. المقدمة ص ٣٦.

وهذا الرأي يتوافق مع رأى بعض الكتاب في اعتبار الفارابي هو المعلم الثاني بعد أرسطو نظراً للدور الكبير الذي قام به من نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية، سواء بالشرح والتحليل، أو النقد

والتلخيص أو التعليق والتفسير. هذه الشروح التى تدل على عقلية فلسفية دقيقة، ونظراً لذلك كله فقد أطلق عليه لقب المعلم الثانى. وهو ما ذهب إليه "د. عبد الرحمن بدوى". التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ٧٩.

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ٤ ص ٢٣٩، الصفدى الوافى بالوفيات ج ١ ص ١٠٦، ١١٢، وأيضاً وول ديورانت. قصة الحضارة (عصر الإيمان) ج ٢ ص ٢٠٣.

(٥) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء ج ٣ ص ٢٢٣، حنا الفاخورى، خليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٩٠.

(٦) د. ناجى معروف: الفارابى عربى الوطن والمربى (ضمن الفارابى والحضارة) ص ٤٥٦ : ٤٦٥.

(٧) يذكر ذلك القفطى فى تاريخ الحكماء ص ١٨٢، وأيضاً "ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء ج ٣ ص ٢٢٣، أما ابن النديم فى الفهرست ص ٣٦٨، والبيهقى فى تمة صوان الحكمة ص ١٦ فيذهب إلى أنه ولد فى مدينة "فاراب" ويعلق على ذلك "صبيح صادق" ويقول إذا كان من "فاراب" لكان اسمه "الفارابى" لا "الفارابى" صبيح صادق" الفارابى وأثره فى الفكر الأوروبى" مجلة الموزد ص ١٩٠. يذهب ابن حوقل فى كتابه "صورة الأرض" ص ٤١٨ أنه من "وسيج" وتابعه بعض المستشرقين فى ذلك مثل كرادى فو دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٤٠٧، هنرى كوربان فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٤٢، دى بور فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٣٦. والأرجح أنه من مدينة "وسيج" ونسب إلى مدينة "فاراب" لكونهما من منطقة واحدة.

انظر أيضاً:

حول المعاني المختلفة لكلمة فاراب: خليل الله خليلي.
فاراب ص ٤٧٣، ص ٤٧٦ (ضمن الفارابي والحضارة).

(٨) د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ج ٢ ص ٢٦، خليل الجبر.
تاريخ الفلسفة العربية ج ٢، ص ١٤.

(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 182.

(٩) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج ٣، ص ٢٢٦، ابن صاعد.
طبقات الأمم ص ٥٤.

(١٠) الفارابي: الحروف المقدمة د. محسن مهدي ص ١٦.

(١١) ابن العماد: شذرات الذهب، ج ٢ ص ٣٥٢، طاش كبرى زاده:
مفتاح السعادة ج ١ ص ٣٩٤.

(١٢) ابن صاعد الأندلسي: طبقات الأمم. ص ٥٣ وأيضاً. القفطي -
أخبار العلماء ص ١٨٢، ابن خلكان، وفيات الأعيان ج ٤
ص ٢٤٠.

(١٣) يذكر ابن خلكان في وفيات الأعيان. أن الفارابي كان يتقن أكثر
من سبعين لساناً ويورد في ذلك بعض القصص التي هي أقرب إلى
المبالغة والخيال ج ٤ ص ٢٤١ ويعلق على ذلك الشيخ مصطفى عبد
الرازق بأن في هذا القول مبالغة "فيلسوف العرب والمعلم الثاني
ص ٧٠ - ٧١" والأرجح كما ذكرنا أنه عرف الفارسية، والتركية
لنشأته في منطقة تسودها هاتان اللغتان، وعرف السريانية لأنه قد
درس في "حران" وقضى فيها مدة من الزمن وعاصر المترجمين
واتصل بهم "كمتى بن يونس"، وأما اليونانية فذلك لاطلاعه على

التراث اليوناني درسًا وشرحًا ومناقشة، وتحليلًا لبعض الألفاظ. وقد وضح ذلك تمامًا في كتابه الحروف حيث يأتي اللفظ ويبين معانيه ومرادفاته في تلك اللغات المشار إليها.

(١٤) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج٣ ص٢٢٨. والجدير بالذكر أن الفارابي في حياته ببغداد قد نهض بتنفيذ آراء الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي (ت٣١١هـ) التي تعتمد على النظرية الذرية وخلق العالم، كما ألزم نفسه بالرد على ابن الرايوندي، وهو المتكلم الوحيد الذي أفرده الفارابي باهتمام يتمثل في رد صريح على عمل من أعماله. فابن أبي أصيبعة يشير ضمن مؤلفات الفارابي إلى رسالة له بعنوان "كتاب أدب الجدل" لابن الرايوندي والأرجح أنه ألف رسالة ليرد بها على ابن الرايوندي الذي أنكر النبوة "المرجع السابق" وانظر أيضًا: محمد فريد وجدي. دائرة معارف القرن ١٤ مجلد ٧ ص ١١٠.

(١٥) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج٦ ص ٢٨٤، وانظر أيضًا: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٠٧، مصطفى غالب. في سبيل موسوعة فلسفية (الفارابي) ص ١٢:

(١٦) هو أبو الحسن بن علي بن عبد الله بن حمدان التغلبي أمير حلب (معجم أدباء الأطباء. الشيخ محمد الخليلي ج٢ ص ١٧) ويروي المؤرخون قصة دخوله على مجلس الأمير سيف الدولة بأسلوب لا يخلو من المبالغة.

(١٧) وفيات الأعيان: ابن خلكان، ج٤ ص ٢٤٠.

(١٨) الشيخ مصطفى عبد الرزاق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني. ص ٦٤.

(١٩) ابن صاعد: طبقات الأمم ص ٥٤، أحمد أمين: ظهر الإسلام
ج ١ ص ١٨٦.

(٢٠) ابن خلدون: المقدمة ص ٤٢١، د. مصطفى غالب. فى سبيل
موسوعة فلسفية (الفارابى) ص ١٢.

(٢١) يقول ظهير الدين الیهقى "وقد رأيت فى خزانة كتب النقباء
بالرى من تصانيفه ما لم يقرع سمعى اسمه، وأكثر ما رأيت كان
بخطه وخط تلميذه "أبى زكريا يحيى بن عدى" تنمة صوان الحكمة
ص ١٧، انظر أيضاً: القفطى تاريخ الحكماء ص ٢٣٧، ابن العبرى،
تاريخ مختصر الدول ص ٢٩٧.

(٢٢) أحمد أمين: ظهر الإسلام ج ٢ ص ١٧٦، ص ١٧٧، ص ١٦٣.

(٢٣) د. محسن مهدي: التعاليم والتجربة. ضمن الفارابى والحضارة
ص ٢٦٥: ص ٢٦٦.

(٢٤) القفطى: أخبار العلماء ص ١٩٠.

(٢٥) سيرة عبداللطيف البغدادي: والإفادة والاعتبار (المقدمة ج ١ -
هـ).

(٢٦) ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ص ٣٢٦: ٣٢٧، الصفدى.
الوافى بالوفيات ج ١ ص ١٠٨.

(٢٧) د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج ١
ص ٤٥.

(٢٨) د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ٦٤.

(٢٩) انظر د. زينب عفيفى "ابن باجة وآراؤه الفلسفية" ص ٣٢٩،
وأيضاً:

(S.) Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe P. 437.

وقد شرح ابن باجة بعض الكتب المنطقية للفارابي وعلق عليها. وفي تعليقه على "فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق للفارابي" يقول أن الفارابي قد أتى بأشياء جديدة خالف فيها أرسطو (ابن باجة يقصد الفارابي في كتابه "البرهان، وأنا لوطيqa الثانية. انظر د. معن زيادة. شروح السماع الطبيعي لأرسطو ص ٨٦" وأيضاً كلام أبي نصر في تفسير كتاب المدخل تحقيق عمار الطالبي (ضمن نصوص فلسفية) ص ٨٥ - ٨٦.

(٣٠) د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص ٨١، د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ص ٥٢.

(S.) Munk, Melanges de Philosophie Juive Arabe. P. 437 (31).

وانظر أيضاً النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. د. عاطف العراقي ص ٨٣، ١٢١ وأيضاً ص ٢٠١.

(٣٢) الفارابي: كلام أبي نصر في تفسير كتاب المدخل تحقيق عمار الطالبي ص ٨٩ - ٩١ (المقدمة).

(٣٣) د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج ١ ص ٦٦، الدوميلي: العلم عند العرب ص ١٨١ - ١٨٣.

(٣٤) قدرى حافظ طوقان: الخالدون العرب ص ٧٧ - ٧٨، عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابي (ضمن الفارابي والحضارة ص ٩٢).

(٣٥) د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ٢ ص ١٦٩: ص ١٧٠، ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية. ص ٣٠٤.

(٣٦) ديلاس أولبرى: الفكرى العربى. ص ١٦٦.

(٣٧) دائرة المعارف الإسلامية: (مادة الفارابى). مجلدا ١. ص ٤٠٧.

(38) massignon (Louis): Recueil de Textes. Inedits Concernant

L histoire de l islam, Paris, 1929, P. 53.

(٣٩) لويس غارديه: فلسفة الفكر الدينى ج٢ ص ١٤١ من الترجمة العربية.

(٤٠) المسعودى: التنبيه والإشراف ص ٤٠٠.

(٤١) الشيخ الحضرى: تاريخ الامم الإسلامية ص ٢٩٥ - ٣٠١.

(٤٢) الفارابى: الجمع بين رأى الحكيمين ص ١ - ٢ (المجموع)، حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص ٩٧ - ٩٨.

(٤٣) عمر الدسوقي: إخوان الصفا ص ٣٦. وإن كان "بطرس البستانى" محقق رسائل إخوان الصفا يعتقد أنه شتان بين المحاولتين. ذلك أن الفارابى قد حرص على التوفيق بين الفلسفة التقليدية، والدين كما جاء به القرآن على أساس أنهما ذا طبيعة مزدوجة فلا يضح أن يكون بينهما خلاف. أما إخوان الصفا فلم يأخذوا الإسلام بشرائعه الخالصة عندما أرادوا التوفيق، بل مزجوه بمختلف الأديان والآراء والعقائد. فكأنهم أرادوا أن يصنعوا دينا عقليا يعلو الأديان "رسائل إخوان الصفا مجلدا ١ ص ١٨ من المقدمة.

(44) Robert Hamui, Al Farabis Philosophy and its influence on

School asticism, P. 30- 32.

(٤٥) حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العنبرية ج٢ ص ١٠٥ - ١٠٦ ،
مجلة عالم الفكر العدد الثاني ، التصوف إيجابياته وسلبياته بقلم د.
أحمد صبحي ص ٣٧٢ .

(٤٦) عبد المجيد الغنوشي: الأسس التشكونية والعضوانية لفلسفة
الفارابي ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية ص ١٠٠ -
١٠٣ .

(٤٧) الفارابي: مبادئ الموجودات ص ٨٣ - ٨٤ .

(٤٨) الفارابي: آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٨٧ - ٨٩ وانظر أيضا
أحمد أمين: ظهر الإسلام ج ٢ ص ١٣١ .

(٤٩) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٤٩ . وايضا د. عبد الكريم
الغنوشي: الأسس التشكونية والعضوية لفلسفة الفارابي ص ١٠٥ -
١٠٦ (ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية) .

(٥٠) آراء اهل المدينة الفاضلة: ص ٧٢ - ٧٤ .

(٥١) عبد المجيد الغنوشي: الأسس التشكونية والعضوانية لفلسفة
الفارابية ص ١٠٧ .

(٥٢) يذكر البيهقي في كتابه "تاريخ حكماء الإسلام" أن صاحب بن
عباد بعث إلى أبي نصر هدايا وصلات واستدعاه إليه ، وأبو نصر
يتعفف ولا يقبل شيئاً حتى وصل إلى الري ودخل مجلس
الصاحب متكرراً . . . إلخ؟ ولكن هذه الصلة مشكوك فيها والقصة
غير صحيحة ذلك لأن صاحب بن عباد قد ولد سنة ٣٢٦ هـ أي
أنه عند موت الفارابي كان صبياً لم يتجاوز ثلاثة عشر عاماً . مجلة
تراث الإنسانية مجلد ٢ ص ٥٧٣ فصل الفارابي . د. علي عبد
الواحد وافي .

(٥٣) د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية ج٢ ص ٣٧، ص ٤٧.

(٥٤) المرجع السابق: ص ٢٦.

(٥٥) البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام ص ٣٠.

(٥٦) د. حسين على محفوظ، وجعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابى.

(٥٧) د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية ج٢ ص ٣٦ - ٣٧.

(٥٨) ابن النديم: الفهرست ص ٣٦٨.

(٥٩) الفارابى: الجمع بين رأى الحكيمين ص ج / د (من المجموع).

(٦٠) يقول الفارابى " وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين: إما بطريق

اليقين وإما بطريق الإقناع. ومتى حصل علم الموجودات أو

تعلمت، فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق على البراهين

اليقينية، كان العلم المشتل على تلك المعلومات فلسفة. ومتى

علمت بأن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها وحصل التصديق بما خيل

منها عن الطرق الإقناعية كان المشتل على تلك المعلومات تسمية

القدماء مله. - فإن الفلسفة تعطى ذات المبدأ الأول وذات المبادئ

الثوانى غير الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادئ الدينية (تحصيل

السعادة للفارابى ص ٤٠ - ٤١) فطرق البراهين الحقيقية منشؤها من

عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان أعنى أفلاطون

وأرسطو. وأما طريق البراهين الإقناعية المستقيمة العجيبة النفع

فمنشؤها من عند أصحاب الشرائع الذين عرضوا بالإبداع الوحي

والإلهامات " الجمع بين رأى الحكيمين ص ٢٦) من المجموع.

(٦١) ابن طفيل: حى بن يقظان ص ٦١ - ٦٢ (تحقيق أحمد أمين).

(٦٢) د. محمد البهى: الجوانب الإلهي من التفكير الإسلامى ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

(٦٣) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء ج ٣ ص ٢٢٨.

(٦٤) المؤلفان: مؤلفات الفارابى من ص ٣٧: ٢٣٧.

(٦٥) د. حسين محفوظ: الفارابى فى المراجع العربية ص ٣١، ٣٢، وأيضاً د. جعفر آل ياسين، د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابى ص ٩. كذلك تشير إلى أن المستشرق الفرنسى Dieterici قد قام بنشر عدد من الرسائل للفارابى كانت لها أهميتها فى التعريف بفلسفة الفارابى ومذهبه. "دائرة المعارف الإسلامية" مجلدا ١ ص ٤٠٨. وقد ذكر "بروكلمان" فى كتابه تاريخ الادب العربى ج ١ ص ٢١٠ - ٢١٣ أن ما وصل إلينا من كتبه سواء كان محققاً أو مخطوطاً لا يتعدى أربعين رسالة (٣١) باللغة العربية، (٦) بالعبرية، (٢) باللاتينية" ولكن ظهور دراسات حديثة وحصر مؤلفات الفارابى فى مختلف أنحاء العالم والتأكد من نسبتها إليه قد دعانا إلى الاعتماد عليها فى ثبت مؤلفاته. انظر: د. جعفر آل ياسين، د. حسين محفوظ "مؤلفات الفارابى".

(٦٦) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء ج ٣ ص ٢٣٠.

(٦٧) يوجين أ. مايرز: الفكر العربى والعالم الغربى ص ١٨.

(٦٨) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابى ص ٤٦٥.

(٦٩) ابن صاعد: طبقات الأمم ص ٣١، ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء ج ٣ ص ٢٢٧.

(70) (S.) Munk, de philosophie Juive et Arabe P. 344- 345.

(٧١) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي ص ٤٧٠.

(72) (H. G) Farmer, in Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume. Eds, Legacy of Islam. P. 356- 358.

(٧٣) الأب جورج قنواي: الفارابي في الفكر اللاتيني (ضمن الذكرى الالفيه) ص ٣٢٣، ابن طملوس. المدخل لصناعة المنطق ص ١٥ - ٢٠، قدرى حافظ طوقان الخالدون العرب، ص ٨٢.

(٧٤) ابن صاعد: طبقات الأمم ص ٥٣.

(٧٥) د. جعفر آل ياسين د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابي ص ٤٦٩.

(٧٦) د. محسن مهدي: مقدمة كتاب الحروف ص ٢٧، د. إبراهيم السمرائي: الفارابي وعلم اللغة (ضمن الفارابي والحضارة) ص ٣٣١.

(٧٧) الأب جورج قنواي: الفارابي في الفكر اللاتيني (ضمن الذكرى الالفيه) ص ٣٢٨، يوجين أ. مايرز. الفكر العربي والعالم الغربي ص ١٣٠.

(٧٨) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي ص ٤٧١.

(٧٩) د. عاطف العراقي: هامش كتاب الفلسفة الطبيعية ص ٤٠ - ٤١.

- (٨٠) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء، ج٣، ص٣٣١.
- (٨١) أشار يحيى مهدوى فى فهرست ابن سينا ص٢٨٣ أن عيون المسائل منسوب فى نسخة جامعة استانبول المرقمة ٤٧٥٥ / ٢٢ المؤرخة سنة ١٥٨٨هـ إلى الشيخ الرئيس ابن سينا كما أنه منسوب فى نسخة برلين المرقمة ٥٠٦١ إلى هيئة الدين أبى البركات ملكًا ولا تختلف هذه النسخ عن كتاب الفارابى.
- (٨٢) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابى ص٤٧٢.
- (٨٣) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب ص١٨ من المقدمة.
- (٨٤) مجلة تراث الإنسانية: مجلد ٢ ص٢٧٦.
- (٨٥) دائرة المعارف: مجلد ٢ ص٥٧٦.
- (٨٦) د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابى ص٢٩٠.
- (٨٧) المرجع السابق: ص٢٨٩.
- (٨٨) ابن صاعد: طبقات الأمم ص٥٣.
- (٨٩) ابن أبى أصيبعة: ج٣ ص٢٣٠، أرسطو طاليس: الطبيعة تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص١٨ من المقدمة.
- (٩٠) د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابى ص٢٩٢.

الفصل الثانى

منهج الفارابى فى تصنيف العلوم « الفلسفة الطبيعية والإلهية »

ويتضمن هذا الفصل النقاط الآتية:

تمهيد

أولاً: سمات المنهج الفارابى.

ثانياً: أسس المنهج الفارابى وخصائصه.

ثالثاً: المنهج وعلاقته بتصنيف العلوم وإحصائها.

رابعاً: موضوع العلم الطبيعى ومنهجه.

خامساً: موضوع العلم الإلهى ومنهجه.

سادساً: الفلسفة الطبيعية.

تهديد:

لعل أهم ما يميز اتجاه الفارابى فى نسقه الفلسفى عمومًا، هو إيمانه بالمبادئ اليقينية البرهانية واعتبارها محكا "لتنظر السليم. فإذا كان أرسطو يقول "فليس بواجب أن نفحص فحصًا بالغًا عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخارف، بل ينبغى أن نفحص ونسال الذين قالوا ما قالوا بالبرهان"^(١)، فإن الفارابى يؤيده فى ذلك، ويقول: "ولما كان العلم الذى ينبغى أن يعلمه الإنسان ويعمل بموجبه هو العلم اليقين دون غيره لزم أن يتوخى فى كل ما يفحص عنه الأشياء الطبيعية والإرادية العلم اليقين"^(٢).

والفارابى حينما استخدم الفلسفة والمنطق ووقف حياته عليها دون غيرها من العلوم، لم يقصر هذا الاستخدام على مجرد الدفاع عن الدين فحسب كما فعل المتكلمون، وإنما كان هدفه الأساسى هو معرفة الموجودات بالعقل مستندًا إلى البرهان، ولهذا نجد فرقًا جوهريًا بين منهجه كفيلسوف وبين منهج المتكلمين، والخلاف بين المنهجين ليس يسيرًا، ولم يكن غريبًا عليه أن يتهمهم بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذائعة شهورة مأخوذة من بادية رأى المشترك من غير أن يمحصوها. فمنهجهم إذن ليس له قواعد بالمعنى الفلسفى لأن اهتمامهم منصب أساسًا على الأغراض الدينية دون غيرها^(٣).

كذلك وجدناه يتهم الفلاسفة الطبيعيين بأنهم لا يجاوزون فى بحوثهم الحوادث والآثار الطبيعية إلى فهم وحدة العالم العامة، إذ كل همهم البحث عن شرح ظواهر الكون المثورة، والتتقيب عن قوانين عامة لا تشابه فيها كقوانين حركات الأفلاك وتغير الفصول... إلخ. أما مجاوزة هذا النطاق إلى البحث عن وحدة عامة تندرج تحتها الموجودات وظواهرها فليس مقصودًا بالذات لهم^(٤).

وقد حاول الفارابى خلافاً للأولين أن يضع للفكر أساساً صحيحاً،
وخلالاً للآخرين أراد أن يبحث عن العلة الأولى التى يصدر عنها وحدها كل
ما هو موجود" . . . وذلك أن نتيقن بأى شرائط وأحوال ينبغى أن تكون
المقدمات الأول، ويأتى ترتيب حتى تفضى لا محالة بالفاحص إلى الحق نفسه
والى اليقين فيه" (٥).

وعلى هذا الأساس نظر الفارابى إلى الفلسفة على أنها علم كلى يرسم
لنا صورة شاملة للكون وليس علماً جزئياً كعلوم الرياضاة والطبيعة وغيرها .
ووفقاً لمنهج الفارابى فإن هذا العلم الكلى يتطلب من الإنسان أن يحيط
علماً بكثير من العلوم . وحين سئل عن العلم الذى ينبغى أن يبدأ به فى تعلم
الفلسفة قال "إنه ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس
الشهوانية كيما تكون الشهوة الفضيلة فقط التى هى بالحقيقة فضيلة لا التى
تتوهم أنها كذلك . . . ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق
الحق التى يؤمن معها الغلط والوقوع فى الباطل وذلك يكون بالارتياض فى
علم البرهان، والبرهان على ضربين منه هندسى، ومنه منطقى، وكذلك
ينبغى أن يؤخذ أولاً من علم الهندسة مقدار ما يحتاج فى الارتياض فى
البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك فى علم المنطق" (٦).

فالفارابى يرى أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب نفساً مهيأة تتسم بالفضيلة
والأخلاق ثم يبين ضرورة الرياضاة والمنطق لمن طلب الفلسفة واتخذها سبيلاً
لتحصيل العلم الكلى .

ورغم أن الفارابى قد ميز بين الطريق الجدلى والطريق الفلسفى
البرهانى، إلا أنه قد وقع فيما كان يخشاه ويحذر منه وهو استناده إلى بعض
المقدمات الجدلية فى بحثه لبعض القضايا كما سنوضحها . كذلك لا يمكننا أن
نقول أن المنهج الفارابى القائم على العقل والبرهان يماثل المنهج العقلى عند

ابن رشد مثلاً، ذلك لأن الفارابى لم يقتصر على طريق البرهان للوصول إلى الحقائق كما فعل ابن رشد، وإنما اتجه بهذا المنهج اتجاهاً صوفياً يعتمد على المعرفة والتأمل فأتسم منهجه بأنه عقلى ذوقى وهو يختلف عن المنهج العقلى من عدة وجوه^(٧).

ولما كان تصنيف العلوم يتصل بالمنهج اتصالاً وثيقاً، إذ أنه وفقاً لهذا التصنيف تتحدد مراتب العلوم من الأدنى إلى الأعلى فتعكس لنا الوضع السياسى، والمثالى، والميتافيزيقى الموجود فى المجتمع. ولهذا كان له تأثيره العميق على فكر الفيلسوف بحيث يظهر ذلك بصورة واضحة فى معالجته لمختلف القضايا التى تناولها فى مذهبه الفلسفى كما سيتضح لنا. فقد وجدنا لزماً علينا أن نتناول تصنيف العلوم عند الفارابى مع مقارنته بتصنيفات من سبقه من الفلاسفة محددين مكانة العلم الطبيعى، والعلم الإلهى فى هذا التصنيف.

أولاً: سمات المنهج الفارابى:

ذكرنا سلفاً أن الفلسفة الفارابية قد تميزت عن غيرها من الفلسفات السابقة عليها باعتمادها العقل وسيلة ومنهجاً للوصول إلى الحقيقة، فالعنصر الأساسى فى منهج الفارابى إذن هو العقلانية، أى استعمال العقل للحصول على سند مقنع أى مبرهن عليه "أول العلوم كلها هو العلم الذى يعطى الموجودات معقولة ببراہين يقينية"^(٨) وما ذلك إلا لأن العقل هو قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمة الكلية الصادقة الضرورية. لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت، وكيف حصلت. فهذه القوة يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر أصلاً ولا بتأمل. تلك المقدمات هى مبادئ العلوم النظرية كالتطبيعات والإلهيات... إلخ^(٩).

وحين ذكر الفارابى أصناف المخاطبات التى تستعمل فى الاستدلال ذكر منها: اليقينية: ويقابلها البرهان، والظنية: ويقابلها الجدل، والاقناعية: ويقابلها الخطابة والمخيلة ويقابلها: الشعر، والمغلطة: ويقابلها الأقاويل السوفسطائية. ولكنه اعتبر أن وقوع التصديق يكون بالطرق البرهانية " ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة " كما أنه يكون بطريق الإقناع كأن يتخيل معانيها بمثالاتها التى تحاكىها ويحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات تسميه القدماء ملكة. ورغم أن كلاًهما يعطيان المبادئ القصوى للموجودات إلا أن الفلسفة تعطيه معقولا أو متصورا أما الملكة فتعطيه متخيلا. غير أن هذه المبادئ إن كانت فى نفس واضح النواميس فهى فلسفة، فإذا كانت فى نفس الجمهور فهى ملكة (١٠).

ومن هنا يظهر تفضيل الفارابى للمعرفة العقلية إذ أنها تعطينا اليقين عن طريق إدراك الكليات المجردة وهذا أيضا ما يجعلنا نؤكد أن قول الفارابى بالبرهان جعله ينفى البخت والاتفاق. إذ أن موضوع البرهان هو العلم اليقيني، أما الظن فموضوعه الأمور المتغيرة التى لا تضبط والتى ليست لها أسباب معلومة فالفارابى على سبيل المثال: حين نظر فى صناعة أحكام النجوم الاتفاقية نظر فيها بحك المنطق، والعلم الطبيعى، وعلم التعاليم، والعلم المدنى. فبين سقمها من الناحية المنطقية، وسخافتها من الناحية الطبيعية، وقلة ضبطها من ناحية التعاليم، وضررها من الناحية الشرعية والسياسية، كما بين حمق المنجمين وجهلهم وعدم تمييزهم (١١).

ومن القضايا التي استخدم فيها الفارابي مقدمات يقينية قضية السببية "كل ما لم يكن فكان فله سبب" أمثال هذه القضية تعد أحكام أولية ظاهرة في العقل. فإذا كانت جزئيات هذه العلاقة وهي المحسوسات أو المشاهدات صائبة أدى ذلك إلى اليقين (١٢).

فمن خصائص هذه الطبائع أو المقدمات الأولى أنها تحدث في العقل من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها، وبواسطة هذه المقدمات الأولى يقع الإنسان على برهاني الأنسب واللمية. أو بمعنى آخر يقع على وسائل الوصول إلى (علة) الشيء (ومعلوله) بطريقتين متعاكسين (١٣).

من العلة إلى المعلول تارة، ومن المعلول إلى العلة تارة أخرى ليتهاي إلى حصر مبادئ الوجود بأربعة فقط كما هي عند أرسطو ويقول الفارابي "ومبادئ الوجود أربعة: ماذا، وبماذا - وكيف وجود الشيء، فإن هذه يعنى به أمر واحد - وعماداً وجوده ولماذا وجوده. فإن قولنا عماداً وجوده ربما دل به على المبادئ الفاعلة، وربما دل به على المواد، فتبصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة (١٤).

وقد اعتمد الفارابي وسيلتي الجدل الصاعد والجدل النازل كسبيلين للوصول إلى الحقائق، فالطريق الأول وهو الجدل النازل يبدأ من العلة أو الواحد، وينتهي بهبوطاً إلى المعلول "عالم الحس"، أما الطريق الآخر وهو الجدل الصاعد فيبدأ من المعلول مرتفعاً إلى العلة، وفي ذلك يقول الفارابي: "لك أن تلاحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجودات بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك وتعرف بالصعود أن هذا هذا (١٥).

والفارابى قد عرض الطريقتين فى بعض كتبه خاصة عندما تناول مشاكل الوجود والمعرفة، ولكنه لم يرجح أحد الطريقتين على الآخر. فبينما نجده فى بعض كتبه ومنها كتاب "الأسئلة والاجوبة" يؤثر الطريق العقلى موضعاً أن معرفة الوجود إنما تتم باستخلاص الماهيات من شوائب المادة بحيث تحصل صورة الأشياء أو الماهيات عن طريق العقل وحده وذلك بانتزاعها من الأشياء نفسها. نراه فى البعض الآخر ككتاب "فصوص الحكم" يسلب الإنسان حق الاستقلال فى المعرفة ولم يعد يصل إلى ماهيات الأشياء عن طريق انتزاع العقل الإنسانى لها من الأشياء الخارجية، بل بواسطة الفيض الإلهى لأن وجود هذه الماهيات بعد التوفيق بين الفلسفة والدين أصبح فى علم الله. أى أصبح وجودها فيما بعد الطبيعة بعد أن كان وجودها فى الطبيعة وهكذا لا يستطيع إدراك هذه الأشياء إلا فى ضوء معرفته للأمور العامة التى تفاض عليه من الله وتقلد فى عقله كمنة وفضل عليه.

وهكذا نجد يفسر المعرفة تفسيراً حسيّاً عقليّاً تارة، كما نجده يفسرها تفسيراً اشراقياً تارة أخرى (١٦).

وقد استخدم الفارابى الطريقتين السابقين محاولاً التوفيق بينهما فى حل بعض المشكلات التى كانت مثارة فى ذلك الوقت "كمشكلة النبوة"، حيث يسلك النبى بالنسبة للفيلسوف جدلاً نارياً. فينطلق فيه نحو مدينته الفاضلة بالذات لأن الرسول أو النبى هو المبلغ للرسالة التى تعم الناس أجمعين مستوحياً إياها بمخيلته الفائضة عن العقل الفعال.

بينما نجد فى خلال حديثه عن الفيلسوف يجعل منه مثلاً لعقل ميتافيزيقى يسلك طريقه دائماً إلى جدل صاعد يتحكم فيه العقل دون سائر القوى الأخرى.

ورغم اهتمام الفارابى بالعقل واعتماده الطريق البرهانى وثقته به، ورغم نقده للمقدمات الغير يقينية، إلا أنه لم يستخدم هذه المقدمات اليقينية التى تصل إلى مستوى البرهان فى كل قضاياها الطبيعية والميتافيزيقية. بل إن الفارابى وهو الحريص فى كثير من كتبه، ورسائله ككتاب "الحروف" و"رسالة فى العقل" على التمييز بين الطريق الجدلى الكلامى، والطريق الفلسفى البرهانى قد وقع بوعى أو دون وعى فيما كان يخشاه، فقد استخدم مقدمات قائمة على الجدل فى بعض القضايا التى سنشير إليها من خلال بحثنا مثل "تدليله على وجود الله" اعتماداً على التمييز بين الممكن والواجب بغيره والواجب بذاته. فقد استند إلى بعض الجذور الكلامية.

كما أن إصراره على أن تسلسل الموجودات وترتيبها يقوم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأن هذا الترتيب من جهة أخرى يعتمد على فكرة الأفضل والأشرف، وهى فكرة ليست لها مبررات عقلية، فهى كيفية وليست تعبيراً كمياً. كل ذلك قد يعد به إلى حد ما عن طريق البرهان الذى استند إليه واعتبره أحق بالثقة من غيره من الطرق الأخرى (١٧).

هذا بالإضافة إلى أن الفارابى قد نحا بمنهجه منحاً صوفياً، وكلنا نعلم كيف يختلف المنهج العقلى عن المنهج الصوفى. فبينما دعائم المنهج العقلى البرهان والمقدمات اليقينية، والمصطلحات التى تحدد وفق المنهج العقلى، نجد المنهج الصوفى يقوم على دعائم قلبية أساسها الزهد والعبادة، ويعتمد المصطلحات التى تقوم على ركائز وجدانية، ومن هنا اختلف المقصود من ألفاظها.

وهكذا امتزج الجانبان فى نسق الفارابى الفلسفى فاتسم مذهبه بأنه مذهب عقلى وما التصوف إلا كجاج له. فتصوفه إذن تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل. وطهارة النفس فى رأيه لا تتم إلا عن طريق العقل

والاعمال الفكرية أولاً وبالذات، والسعادة عقلية، والفضائل هي الفضائل الفكرية، وهكذا ينحرف الفارابى عن المتصوفين انحرفاً ظاهراً^(١٨).

ونحن لا ننكر نزعة الفارابى الصوفية لكن هذا التصوف كما ذكرنا يقوم على أساس نظرى يعتمد على المعرفة والتأمل، كما أن الفارابى لا يؤمن بإمكان الاتحاد المطلق بين العقل البشرى، والعقل الفعال لأن العقل المستفاد وهو أعلى مراتب العقل الإنسانى يظل فى وظيفته وطبيعته مختلفاً عن العقل الفعال.

فمنهجه إذن عقلياً ذوقياً "يواكب بين طبيعة العقل والنفس كما يقول "د. إبراهيم مدكور" مخالفاً بذلك رأى "كارادى فو" الذى يرى أن تصوف الفارابى ينفذ إلى كل شىء، والألفاظ الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته^(١٩).

ولو كان التصوف ينفذ فى مذهب الفارابى بأكمله كما يقول "كارادى فو" لجعله الفارابى علماً مستقلاً قائماً بذاته، ولإضافة إلى مجموعة العلوم التى أحصاها فى كتابه "إحصاء العلوم" كما أضاف علم الكلام أو علم الفقه. خاصة وإننا سنجد بعد الفارابى تطورات فى تقسيم العلوم بحيث أدخلت علوم القلب أو التصوف بفروعها الكثيرة فى تصنيف العلوم. كإحياء علوم الدين للغزالي، وتقسيم ابن خلدون للعلوم، أو ربما لجأ إلى وضع رسائل مستقلة فى علم التصوف، كما فعل ابن سينا من بعده.

وهكذا لم يكن التصوف عند الفارابى سوى تعبير عن حالة وجدانية تأثر بها نظراً لانتشار الاتجاهات الصوفية فى عصره وهو الذى كان يؤثر العزلة والوحدة فوجد فى هذه الاتجاهات ضالته المنشودة فمارسها عملياً وإن لم يجعلها من أساسيات منهجه الفكرى. كما تأثر بها فى بعض كتاباته وإن كان الأغلب منها يعتمد على العقل والبرهان.

والفارابى وإن كانت تغلب على فلسفته الطريقة الاستنباطية حتى ليخيل إلينا أنه بعيد عن الواقع المتعين، يستعمل المفهومات والقضايا والاقية فى عالم فكرى خالص يحاول الوصول فيه إلى الماهيات فيصل إلى أوثق معرفة وأتمها، إلا أنه لم يقف عند حدود المنهج الاستنباطى فقط فى تناوله لموضوعات العلوم سواء كانت نظرية أو عملية. بل وجدناه يؤكد أن لكل موضوع وسيلة خاصة به. فالجزئيات المادية المتغيرة التى هى "موضوع العلم الطبيعى" تستند إلى الحس والتجربة والخيال، ولا يصح أن يستعمل فى معرفتها الفحص التعليمى، أى المنهج الرياضى الاستنباطى، أما موضوع "ما بعد الطبيعة" فإنه لما كان مجرداً غير متحرك، ولا تعلق له بالهولى البتة، وكان واضحاً أمام العقل وليس له مثال أو صورة فى النفس كان منهجه نظرياً استنباطياً.

ولذلك فالفارابى يؤكد فى كتابه "تحصيل السعادة" أنه يجب علينا أولاً أن نقصد بكل مطلوب ما يجب. بناءً على ذلك فالمنهج لتحديد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه، إذ يقول "فإنه لا يمكن أن يكون طريق واحد يوقعنا فى المطلوبات اعتقادات مختلفة، بل يجب أن تكون الطرق التى توقعنا فى أصناف المطلوبات اعتقادات مختلفة، طرقاً مختلفة لا نشعر باختلافها. . . فينبغى أن نستعمل فى مطلوب ما طريقاً شأنه أن يقضى بنا إلى اليقين، ونسلك فى مطلوب آخر طريقاً نصير منها إلى ما هو مثاله أو خياله، أو طريقاً يقضى بنا إلى الإقناع فيه والظن" (٢٠).

وبناءً على ذلك فإننا نخالف ما ذهب إليه "دى بور" من أن مذهب الفارابى يعتمد على القياس والنظر ويقوم بأكمله على المنطق الخالص، بينما تعتمد فلسفة "الراى" على التجربة والاستقراء وتتجه دائماً نحو الأمور المادية المشخصة. وليس الأمر كذلك لأن هذين الشقين مظهران لمذهب واحد

أعم منها، وكل ما هنالك هو أن الفارابى قد اهتم بدراسة الطبيعة ومبادئها وعللها ولواحقها، كما اهتم بدراسة الموجودات الطبيعية "نبات - حيوان - إنسان" إلى جانب اهتمامه بدراسة أحوال العالم سواء كان عالم ما تحت فلك القمر أو عالم ما فوق فلك القمر.

وقد اعتمد فى دراسته للطبيعيات الحس والخيال والتجربة، إلا أن اهتمامه بها ودراسته لها لم تكن إلا وسيلة للعبور إلى عالم ما بعد الطبيعة فاهتم بالجوانب المجردة من منطق، ورياضيات وأنظار صوفية بحيث أصبحت السمة الغالبة على مذهبه سمة العقل والاستنباط (٢١).

ثانياً: أسس المنهج الفارابى وخصائصه:

يستند المنهج الفارابى إلى أسس هامة كان لها أثرها فى تمييزه عن بقية المناهج الأخرى، كما كان لهذه الأسس أهميتها فى تشييد منهجه وإقامته على نحو يخالف منهج فلاسفة اليونان ومنطقهم.

١ - إعطاء المنطق مكان الصدارة فى فلسفته:

تبين لنا مما سبق كيف أعطى الفارابى للعقل أهمية خاصة، وكيف اعتبره أخص الخيرات بالإنسان لأنه بالعقل صار الإنسان إنساناً، ومن هنا فقد اعتبر صناعة المنطق هى التى تحقق للإنسان هذا الكمال الخاص به، ويقرر صراحة أن صناعة المنطق هى "أول صناعة ينبغى أن يشرع فيها من صنائع العلوم" (٢٢)، وما ذلك إلا لأن المنطق هو العلم الذى نعلم به الطرق التى توصلنا إلى تصور الأشياء وإلى تصديق تصورها على حقيقتها.

ثم بين فائدة هذه الصناعة للعقل فقال "ومنفعة هذه الصناعة إنها هى وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا هل هو حق أو باطل" (٢٣) ثم إنه عن طريقها يحصل لنا اليقين "فصناعة المنطق إذا استعملت

حصل بها العلم اليقين بجميع ما تشتمل عليه هذه الصناعة، ولا سبيل إلى اليقين بالحق فى شيء مما يلتبس علمه دون المنطق" (٢٤).

ونظراً لهذه الأهمية التى أعطها الفارابى للمنطق فقد اعتبره مقدمة وآلة للعلوم وقدمه على سائر العلوم لأن قوانينه تعصم الذهن من الزلل فى الأحكام ولهذا فقد أوجب الكلام فيه قبل الخوض فى سائر العلوم المحتاجة إليه (٢٥).

وسوف نرى كيف تغلغل المنطق فى جوانب فلسفة الفارابى الطبيعية، والإلهية حتى أنه تساءل هل يعد الوجود فى جملة المعانى الكلية؟ أى هل هو صفة تحمل على موضوع؟، وأجاب الفارابى على ذلك بأن الوجود علاقة نحوية أو علاقة منطقية، وليس هو بالمقولة التى تصدق على شيء موجود بالفعل بحيث يمكن حملة على الشيء فى قضية، إذ ما وجود الشيء إلا الشيء نفسه (٢٦).

وحين سئل عن القضية "الإنسان موجود" هل هى ذات محمول أم لا أجاب بقوله: هذه مسألة تختلف القدماء والمتأخرون فيها، فقال بعضهم أنها غير ذات محمول، وبعضهم قالوا أنها ذات محمول. وعندى كلا القولين صحيح من جهة وجهة، وذلك أن هذه القضية وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الأمور فإنها غير ذات محمول لأن وجود الشيء ليس غير الشيء، : والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم بوجوده أو نفيه عن الشيء. فمن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول. أما إذا نظر إليها الناظر المنطقى قلبها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها وأنها قابلة لذلك للصدق والكذب، فهى بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعاً صحيحان لكن لكل واحد منهما جهة" (٢٧).

كما أن تفضيل الفارابي لطريق البرهان يوضح لنا عنصراً هاماً من العناصر التي اتسم بها المنهج الفارابي وهو نقده للمتكلمين. وقد كان الفارابي من أوائل الفلاسفة الذين تعرضوا بالنقد لمنهج المتكلمين حيث اتهمهم بأنهم أساءوا استخدام منطق أرسطو وقصروه على الدفاع عن الدين فوقفوا عند حدود الجدل ولم يتجاوزوه إلى البرهان.

والدارس لكتابه "الحروف" يلاحظ حساً نقدياً دقيقاً، فهو حين يبحث في أصل اللغة وعلاقتها بالفلسفة والملة، ويأتى بالحروف ميّناً معانيها وتركيب الفاظها، كان يعرض لأراء الجمهور والتشككين في كل مسألة وينقدها، ثم يأتى بالقول الفصل فيها.

وقد مر بنا سابقاً كيف أنه نهض بتنفيذ آراء الطيب الفيلسوف "محمد بن زكريا الرازي"، كما ألزم نفسه بالرد على "ابن الراوندي" في بعض مذهبه (٢٨).

وها هو على سبيل المثال يتنقد فيلسوف العرب "الكندي" في كتابه "إحصاء الإيقاع" لأنه لم يتكلم بما تكلم به عن بصيرة نفسه بالإيقاعات، وإنما تبع "إسحق الموصلي" وقلده.

وهكذا ينتهي الفارابي إلى أنه "ليس ينبغي أن نجعل ما كتبه الكندي في ذلك رأياً إذا كان متبعاً في جميع ذلك رأى غيره من غير أن يكون فيه بصيرة نفسه أصلاً ولا بوجه من الوجوه" (٢٩).

ويقول د. محسن مهدي "والذي ينظر في كتاب الفارابي في "النكت" يجد أنه جمع فيها تذاكير لو تفرغ لتأليفها كتاباً لكان أشد وأبلغ ما نقده ناقد لما ذهب إليه من يسميهم الكندي "أصحاب الفلسفة النجومية" (٣٠).

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد عند الفارابى حساً نقدياً، فإن هذا إن دل على شيء فإنما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفى، إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكراً فلسفياً، فإن هذا الفكر الفلسفى لا بد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لأراء الآخرين. لأن المفكر لو كان متابعاً لأراء الآخرين مقلداً لهم، فإنه لا يستحق أن يسمى فيلسوفاً ولا يصح أن نقول أنه يكتب فى مجال الفلسفة (٣١).

٢ - أن منهج الفارابى خاصة وفلسفته عامة قد تبعت من تاريخيته (٣٢).

أى أننا سنحاول أن نبين أن هذا المنهج هو منهج خاص بالفارابى، وهذه الفلسفة فلسفة الفارابى وإن كانت هناك مؤثرات متعددة واسترشاد بأراء الآخرين، إلا أن هذا لم يقض على خاصيات الفارابى وأصالته.

وسنلاحظ أن الاتجاه الفكرى الذى تبناه فلاسفة العرب لم يعتمد كلية على مدرسة متخصصة من مدارس الإغريق بحيث يفرد الفيلسوف بها دون سائر الاتجاهات الأخرى، بل انعكست محاولتهم على قضية التوفيق بين الفلسفة والدين. ومن هنا كان تأثيرهم بالفكر اليونانى سواء أفلاطونى، أو أرسطوطاليسى أو أفلوطينى ولكنهم تناولوه من خلال منظور إسلامى فاختلقت نظرياتهم الفلسفية عن مثيلاتها من اليونانية.

وبالنسبة لفيلسوفنا، فقد تأثر بكبار فلاسفة اليونان خاصة أرسطو، وأفلوطين (من خلال نسبة كتاب أثولوجيا إلى أرسطو وهو فى الواقع لأفلوطين)، فقرأ مؤلفاتهم فى مختلف فروع الفلسفة وشرح بعضها وعلق على البعض الآخر، ونبذ ما كان لا يتوافق منها مع عقيدته أو أوله تأويلاً خاصاً.

وقد يبدو للعيان تنافر هذه الاتجاهات، وكيف تظهر كلها فى مفكر واحد كالفارابى مثلاً. ولكن الفارابى وهو صاحب الشخصية المستقلة إلى حد

كبير، كانت لديه القدرة على أن يطلع على الكثير من الآراء والاتجاهات ويهضمها جيداً، ثم يقول بآراء جديدة وإن كانت فيها بعض الجذور التي استفادها من الآخرين إلا أنها آراء خاصة به وحده.

وهكذا لولا سمة العقل التي غلبت عليه من جهة، وعملية المزج والدمج التي حاول أن يقوم بها متسلحاً بحقائق الوحي من جهة أخرى، لما انتهى إلى النتيجة الأساسية التي حاول أن يصل إليها سواء بمنهج في التوفيق بين آراء الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطو، أو في التوفيق بين الفلسفة والدين. تلك النتيجة هي وحدة الحقيقة وأنه لا تعارض أو تناقض بين ما تقتضيه العقيدة الدينية، وما يقتضيه العقل بمنطقه.

هناك إذن أثر أفلاطوني، ظهر واضحاً في إلهيات الفارابي، وخاصة في اعتقاده أن النفس أو الجزء الناطق فيها جوهر روحي خالد، كما ظهر في اهتمامه بالرياضيات أو علم التعاليم الذي اعتبره الفارابي السبيل إلى معرفة مبادئ الوجود. إلا أن الفارابي قد أوله تأويلاً خاطئاً من بعض رواياه. حينما حاول أن يجمع بين آرائه وآراء أرسطو. فأول المثل لتمشى مع الصور التي يقول بها أرسطو، كما جعله يقول بحدوث العالم رغم أن كليهما يقولان بقدمه. وهكذا فقد جانبه الصواب في فهم بعض آرائه^(٣٢). كما أن هناك أثراً أرسطوياً كان أوضح في فلسفة الفارابي من الأثر الأفلاطوني، فالطابع العلمي لفلسفته الطبيعية هو الطابع الأرسطي، والفارابي يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية في علم الطبيعة بمعناه، ومادته المعروفين حتى ذلك العهد اتفاقاً تاماً. أعنى أنهما يتفقان تقريباً في النواحي العلمية الكونية بالمعنى الضيق. إلا أن الفارابي قد اختلف مع أرسطو في النواحي الميتافيزيقية خصوصاً مسألة قدم العالم والأصول التي تقوم عليها وكذلك فكرة الألوهية وصفاتها وعلاقتها بالكون.

ويرجع اهتمام الفارابى بأرسطو إلى شرحه لأكثر كتبه المنطقية والطبيعية والأخلاقية، ولذلك جاءت شروحه فريدة من نوعها لتضلعه فى علم المنطق وسموه فى النظريات العقلانية. ويعلل مونك "استحواذ أرسطو على اهتمام فلاسفة الإسلام بقوله: "أن العرب قد انتخبوا أرسطو، وفضلوه على غيره لأن طريقته التجريبية كانت أقرب إلى نزعاتهم العلمية عن مذهب أفلاطون الخيالى، ولأن منطقهم كان سلاحًا نافعًا فى المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة" (٣٣).

والفارابى حينما درس أرسطو وشرح مؤلفاته، فإنه أضاف إلى فلسفته عناصر من المذهب الأفلوطينى وقد تابعه ابن سينا فى ذلك، ومن هنا فقد اختلف مثلاً عن ابن رشد الذى درس أرسطو فقط متسلحاً بالعقيدة الإيمانية (٣٤):

كذلك كان للأفلاطونية المحدثة تأثيراً كبيراً على الفارابى نظراً لما اتسمت به من الطابع الروحى الذى يقترب من طبيعة الأديان، فظهر هذا الأثر واضحاً فى إلهيات الفارابى، ونتج عنه القول "بالفيض" الذى أصبح السمة العامة التى تميز مذهب الفارابى فى الوجود والمعرفة، وعالم ما فوق فلك القمر ومراتب عقوله، تم الأجسام السماوية وتأثيرها فى عالم الكون والفساد.

كذلك لا يعدم الفارابى أثراً صابئياً حداثياً وهو الذى قضى فترة من حياته الفكرية فى "حران" معقل الفكر الوثنى الشرقى. وقد أثر هذا الفكر الوثنى على اتجاه الفكر الفلسفى عند العرب من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا، ولا يخلو علم الكلام من وشائج قبرى معهم أيضاً. وقد أدى ذلك إلى قولهم بارتباط النفوس بالأفلاك، وعقلانية الفلك وتقديسه، وتطلعات النفس البشرية نحوه (٣٥).

وما يقال عن الأثر الصابئ على الفكر الفارابي، يقال أيضاً على النزعة الشيعية الإسماعيلية والتي تكمن إلى حد ما في محاولته الجمع والتوفيق بين آراء الفلاسفة القدامى وبيان أن الحقيقة الفلسفية لا تتعدد بتعدد المذاهب بل الحقيقة واحدة (٣٦).

وأخيراً فسنأخذ لا يمكن أن ننكر أن الفارابي وهو يواجه كل هذه الاتجاهات المختلفة، إنما كان يستند في بناء نسقه الفلسفي على عناصر إسلامية بارزة. إلا أننا نود أن نشير إلى أن المصدر الإسلامي عنده لا يعني أن آراءه في هذه المجالات لا بد أن تستق مع الدين. إذ أن كل ما نقصده هو القول بأن الدارس لفلسفته يجد جذوراً دينية إسلامية لا يمكن إغفالها. وهذه الجذور الدينية الإسلامية إذا كانت تبدو بعيدة في بعض الأحيان عن الفهم الظاهري للدين، فإن سبب ذلك يكمن في أن الفارابي قام بتأويلها على نحو خاص.

وهكذا يمكن القول بأن الفارابي وإن اقتبس مناهج اليونان واستعار طرق استدلالاتهم إلا أنه في الوقت ذاته حدد موقفه إزاءها فأبطل جانباً منها، وأبقى جانباً، وتعصب لآخر، وليس في هذا ضير، فالفكر الفلسفي أخذ وعطاء في كل مراحلها المتطورة. فالفلسفة الفارابية حصيد حوار لا عملية نقل، وهذا ما ميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى.

وعلى ذلك فنحن نرفض اتجاه البعض إلى تجزئة فلسفته مدعين بأن هذا العنصر إسلامي، والآخر يوناني، والثالث إسماعيلي مستوحى من تعاليم الشيعة، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ "جوريف الهاشم" عندما قال: "إن مذهب الفارابي انتقائي لأنه يتقن من أئمة الفكر الإغريقي، وتوفيقاً لأنه يوفق بين نظريات الفلاسفة وبين الدين الإسلامي" (٣٧).

أو كما يقول ذ. سامي النشار "... كان الفاراب يونانيًا في تفكيره... انفصل عن نطاق الأمة الإسلامية وكرهته ولعته حتى يؤمنا هذا". (٣٨).

فمثل هذه الأقوال والانتهاكات لا تدل إلا على التعصب والتعسف إزاء فيلسوف عبقرى كتب له الخلود في عالم الفكر. |
وحقيقة الأمر أن فلسفة الفارابي لها شخصيتها الذاتية المستقلة، وهي واحدة، وإن تشعبت آفاقها.

لقد جاء فكرة مختلفا عن فكر الآخرين، إذ لا يخفى علينا أن أى إبداع في مجال العلوم الإنسانية لا بد أن يقوم على الذاتية، وعلى النقد، وعلى التفكير الحر المستقل، وواضح أن هذه الجوانب كلها تتنافى تمامًا مع التقليد. إن المقلد كما يقول "د. عاطف العراقي": يتلشى فكره في خضم فكر الآخرين. لأنه لا يختلف في فكره عن فكر هؤلاء الذين أخذ عنهم أفكاره". (٣٩).

٤ - اتصاف الفلسفة الفارابية بالدقة والعمق،

سار الفارابي في عرض أكثر مؤلفاته على أسلوب يمتاز بالقصد في اللفظ، والعمق في المعنى، والدقة في التعبير والقوة والتماسك وحسن الانسجام مع ربط المواضيع ربطًا محكمًا منطقيًا. وفي ذلك يقول "كارادى فو" إن لفكره وثبات كوثبات الفنان، وله منطق مرهف متفاوت، ولأسلوبه مزية الإيجاز العميق".

وكان الفارابي يعايش النصوص وهذا أدق خصائص المنهج، وقد وجد مكتوبًا بخطه على "كتاب النفس لأرسطو طاليس" قرأت هذا الكتاب مائة مرة، ويقال أنه قرأ السماع الطيعي لأرسطو أربعين مرة ومع ذلك يقول إنى

محتاج لمعاودته" (٤٠) ولذا فقد تميزت مؤلفاته بالدقة وتميز صاحبها بالصبر والتأني. فقد كان الفارابى يكتب الفصول العديدة، ويعيد كتابتها وتحريرها وتصنيفها ثم يتركها لدى طويل، ثم يعود وينظر ويدقق فيها من جديد. لم تكن قراءة الفلسفة وصياغتها بالشئ اليسير، ولهذا جاءت ألفاظه وتعابيرها فى مصنفاته تحمل التكرار (٤١).

٥ - اختلاف المنهج الفارابى عن المنهج اليونانى:

إذا كان فلاسفة الإسلام وخاصة الفارابى قد أعجبوا بالمنطق الأرسطى فشرحوه وهذبوه وقربوه من العقول فى ذلك الوقت، فإن هذا لا يعنى أنهم طبقوه والتزموا به فى مناقشتهم واستدلالاتهم وأبحاثهم، وما ذلك إلا لأن القضايا التى عالجوها كانت تمس صميم حياتهم الإسلامية، فاستخدموا فى تناولهم تلك القضايا المنطق الأرسطى مع تحويل فى بعض أسسه بما يتماشى مع جوهرهم الروحى فاختلف المنهج الإسلامى عن المنهج اليونانى فى معالجة تلك القضايا.

فإذا كان المنطق الأرسطى يتميز بأنه منطق ثنائى القيم، فإن المنطق الفارابى الإسلامى. تميز بأنه منطق ثلاثى القيم.

هذا المنطق الخاص لا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع، فالقضية ليست إما صادقة أو كاذبة لا غير، بل هناك دومًا فى المنطق العربى الإسلامى قيمة ثالثة. وعلى سبيل المثال: فإذا كان التقليد الأرسطى يميز بين الواجب، والممكن. فإن فلاسفتنا وخاصة الفارابى قد أضافوا إلى القدم والحدوث قيمة ثالثة هى "القديم بالزمان الحادث بالذات" كما أضاف الفارابى إلى العلم بالكماليات، والعلم بالجزئيات، ما أسماه "العلم بالجزئيات على نحو كلى".

إن هذا المنطق الثلاثى الذى يشكل البناء الأساسى للمذهب الفارابى الفكرى. مستمد أساسًا من بنية الفكر الإسلامى التى تتحرك فيه العلاقات بين

ثلاثة أركان: الله - الإنسان - العالم. فى حين أنها فى المنطق اليونانى الثنائى القيم تتحرك بين ركنين فقط هما: الإنسان والعالم، أما الآلهة فهى عندهم من صنع البشر. وهى آخر ما يوجد. فالمادة أولاً، ثم الإنسان ثانياً، ثم الآلهة بعد ذلك (٤٢).

ومن هنا فقد اختلف المنهج العربى عن المنهج اليونانى، وتميز المنهج الفارابى بأنه ثلاثى القيم، بينما منهج أرسطو ثنائى القيم.

ثالثاً: المنهج وعلاقته بتصنيف العلوم وإحصائها

يعد الفارابى أول من عنى بتصنيف العلوم وإحصائها من بين فلاسفة العرب ومتكلميهم، ومن هنا فقد كان كتابه "إحصاء العلوم" هو أول مرجع عربى يحصى العلوم المشهورة فى عصره علماً علماً، ويعطى القارئ فكرة واضحة عن موضوع كل علم ومنفعته النظرية والعملية.

ويرى "مونك"، و"فارمر" أن هذا الكتاب يدل على أن الفارابى هو أول من وضع النواة للنواثر المعارف فى العالم. وقد أيد هذا القول "الشيخ مصطفى عبد الرزاق" فقال "فليس مجانباً للحق قول من يرى أن الفارابى هو أول من وضع دائرة المعارف ولسنا نعرف من قبل الفارابى من قصد إلى تدوين جملة المعارف الإنسانية فى زمنه موطأه مجملة يسهل تناولها على المتأدبين (٤٣).

«فالكندى» الذى سبق الفارابى بنحو مائة عام لم يورد إحصاءاً للعلوم كما فعل الفارابى، وإنما يذكر أسماء كتب أرسطو فى علوم الأخلاق والسياسة وهو ما يقصده أرسطو بالعلم العملى، ثم يضيف إلى العلوم الفلسفية المعروفة عند أرسطو، العلوم الدينية التى هى بالوحي ومن الله، ثم يتحدث عن الرياضيات ويجعل لها المقام الأول من حيث الابتداء بها فى التعليم فهى تسبق العلم الطبيعى والمنطق (٤٤).

كما أنه يذكر أن الفلسفة تنقسم إلى علم وعمل وذلك لأن النفس تنقسم إلى قسمين هي العقل والحس. فالعلم هو القسم العقلي، والعمل هو القسم الحسي (٤٥).

وما ذكره الكندي لا يعد إحصاءاً للعلوم ولا تصنيفاً لها. فلم تكن فكرة إحصاء العلوم قد تبلورت عند فيلسوف العرب بعد رغم إطلاعه على تصنيفات أفلاطون وأرسطو للعلوم.

ولا شك أن كتاب الفارابي "إحصاء العلوم" كانت له أهمية كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي، إذ أنه يتضمن إحصاءاً للعلوم المعروفة في عصره وبالتالي فقد كان له اتصالاً وثيقاً بمنهج الفارابي في العلوم.

فإذا كان المنهج يعد الطريق الذي يتوصل بواسطته إلى نتيجة ما، فإنه يشار به كذلك إلى التنظيم أي يشير إلى فعل الإنسان الذي تتبلور على ضوئه الأفكار والأحكام والبراهيم المتباينة (٤٦). ومن هنا كان كتاب الفارابي "إحصاء العلوم" بمثابة تنظيم عقلي "للعلم الإنساني كتب في عصر بلغ فيه الفكر العربي أوجه في تفهم أمور العلم واللغة وضرورة التعبير عما ينظر الإنسان فيه ويعقله (٤٧).

ويطلعنا الفارابي على مراده من تأليف كتابة هذا منذ البداية فيقول "قصداً من هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علماً علماً، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ماله أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه" (٤٨).

وبهذا الكتاب يقدر الإنسان كما يقول الفارابي أن يقايس بين العلوم فيعلم أيها أفضل، وأيها أنفع، وأيها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف وهكذا فالإحصاء يساعدنا من ناحية المنهج على الموازنة بين العلوم

حتى نتبين أفضلها وأوثقها وأتقنها، أراده أن يكون مختصراً لعلوم عصره أراد أن يحصى العلوم المشهورة علماً علماً ليبين الحقائق النظرية والعلمية التي تفصح عنها طبيعة العلوم المتداخلة. والمتشابهة^(٤٩) ولهذا فقد أدرك القدامى قبل المحدثين قيمة هذا الكتاب حتى قال فيه "ابن صاعد الأندلسي" . . . ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه^(٥٠).

إذن فالفارابي في هذا الكتاب يورد إحصاءاً للعلوم لا تصنيفاً لها وقد جعله الفارابي في خمسة فصول كما ذكرنا سابقاً وهي علم اللسان، وعلم المنطق، وعلم التعاليم، والعلم الطبيعي والعلم الإلهي، ثم العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام^(٥١).

أما تصنيف العلوم عند الفارابي فقد أورده في بعض كتبه، وقد اشتمل كل مؤلف منها على تصنيف يختلف بعض الشيء عما ورد في مؤلف آخر، ولذا فإن الصورة الكاملة لتصنيف العلوم عنده لا يمكن أن توجد إلا بجمع أقواله في هذا المجال من كتبه المختلفة ومقارنتها، وهو ما سنحاول أن نقوم به في هذا الفصل.

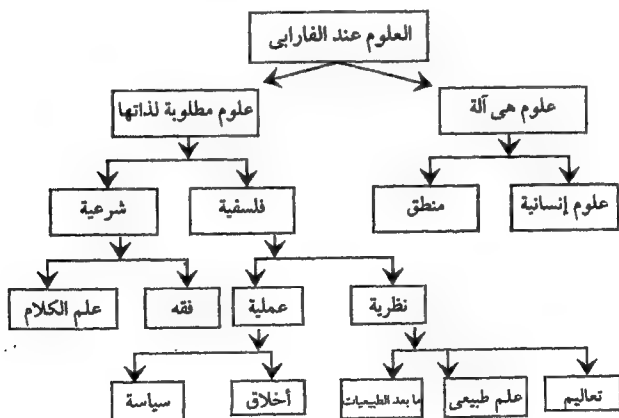
فقد ذكر في كتابه "التبيين على سبيل السعادة" إن الصنائع صنفاً صنفاً مقصوده تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع، والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة والحكمة على الإطلاق "ولما كان الجميل صنفين": صنف به يحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى النظرية، والثاني به تحصيل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية. والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من

العلوم أحدها علم التعاليم، والثاني العلم الطبيعي، والثالث علم ما بعد الطبيعية... والفلسفة المدنية صنفان: أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة... وهذه تسمى الصناعة الخلقية، والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن... وهذه تسمى الفلسفة السياسية فهذه أجزاء صناعة الفلسفة (٥٢).

وفى كتاب تحصيل السعادة نجد الفارابي يصنف العلم النظرى على أساس مادية العلم أو تجرده (٥٣).

وفى كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين يقول "موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية" (٥٤).

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نستعين بما وضعه "د. الألوسي" (٥٥) كتخطيط متكامل للعلوم عند الفارابي وهى:



وهذا التصنيف للعلوم عند الفارابى يتباين فى بعض أمسه مع تصنيف أرسطو بينما حصر المعلم الأول فى منهجه العلوم بثلاث: نظرية (كالرياضيات والطبيعات) وشعرية (كالجدل والبلاغة والشعر) وعملية إنتاجية (كالأخلاق والاقتصاد والسياسة)، نجد الفارابى قد حصرها فى فرعين رئيسيين: نظرية وعملية (٥٦).

كما نجد فيه بعض الملامح من تقسيم أفلاطون للعلوم إلى سفلى وهى الطبيعية ووسطى وهى الرياضة، وعليا وهى معرفة المبدأ الأول أو المثل. هذا التقسيم للعلوم قد ذكره الفارابى فى كتابه "أغراض الحكيم - فيما بعد الطبيعة - إذ يقول "العلوم الجزئية منها - علم الطبيعة... وعلم الهندسة وعلم الحساب... وأما العلم الكلى فهو الذى ينظر فى الشئ العام لجميع الموجودات.

وكذلك أعطى الفارابى لعلم التعاليم والرياضيات نفس القيمة والمكانة التى أعطاهما له أفلاطون فى تقسيمه (٥٧).

وهكذا جعل الفارابى موضوع الفلسفة يشمل كل أصناف المعرفة من الطبيعات والإنسانيات من الوجهين النظرى والعملى: "النظرية هى التى إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها، والعملية هى التى إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها" (٥٨).

وهكذا فمهما تعددت موضوعات العلوم فهى موضوعات للفلسفة، وهو يؤكد ذلك بقوله "موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية، وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لها والمخرجة لها" (٥٩).

وإذا كنا قد ذكرنا فى البداية أن الفارابى كان من أوائل الفلاسفة الذين اهتموا بإحصاء العلوم وتصنيفها فمما لا شك فيه أن من جاء بعده من

الفلاسفة والمفكرين قد تأثروا بمنهجه فى التصنيف . فقد اعتنى إخران الصفا بإحصاء العلوم ووضعوا رسائلهم التى هى أشبه بدوائر المعارف على غرار إحصاء الفارابى للعلوم وتصنيفها^(٦٠) .

كذلك يتابع ابن سينا الفارابى ويأخذ بتقسيمه للعلوم وإن كان لم يشر إلى ذلك فى مصنفاته . وكما يقول " د . ماجد فخرى " إن ما أورده ابن سينا فى تقسيم العلوم لا يزيد شيئاً عما وضعه الفارابى فى إحصاء العلوم^(٦١) .

ولم يقتصر هذا الأثر على فلاسفة العرب وإنما كان تأثيره الكبير على فلاسفة أوروبا فى العصور الوسطى كما أشرنا إلى ذلك سابقاً .

وهكذا بقى تصنيف العلوم عند الفارابى وإحصائها مصدر ثراء للفكر فى مجالات النظرية ، حيث تمسك به المفكرون ولفترة طويلة من الزمان جنباً إلى جنب مع التجديد والابتكار الذى بعثه العلماء العرب فى مسيرة العلم .

رابعاً: موضوع العلم الطبيعى ومنهجه:

يحتل العلم الطبيعى فى مذهب الفارابى الفلسفى مكانة رئيسية ، وإن كان يأتى فى المرتبة الدنيا فى تقسيم العلوم عنده " حيث اعتبره مرحلة للوصول إلى معرفة الفلسفة الأولى .

وهو يعرفه بأنه " البحث فى الأجسام الطبيعية ، وفى الأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام ، ويعرف الأشياء التى عنها والتى بها والتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض التى قوامها فيها " ^(٦٢) .

فوظيفة العلم الطبيعى إذن وفقاً لتعريف الفارابى هى أن يعرف كل جسم طبيعى مادته ، وصورته وفاعله والغاية التى لأجلها وجد ذلك الجسم . هذا من جهة وجود الجسم الذى هو موضوع العلم الطبيعى . أما من جهة أعراض هذا الجسم فوظيفته أن يعرف ما به قوامها ، والأشياء الفاعلة لها ، والغايات التى

لأجلها تلك الأعراض. وبهذا يكون العلم الطبيعي عند الفارابى علم بعلل وجود الأجسام الطبيعية وظواهرها^(٦٣).

ويدخل الفارابى هذا العلم ضمن نطاق العلوم الجزئية ويرى أنها هى التى موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات فينظر فى الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة، ومن جهة ماله مبادئ ذلك ولواحقه^(٦٤).

وهكذا يتحدد موضوع العلم الطبيعي وكما يقول الفارابى، "العلم الطبيعي له موضوع يشمل على جميع الطبيعيات ونسبته إلى ما تحته نسبة العلوم الكلية إلى العلوم الجزئية، وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن، والمتحرك فيه وعنه هو الأعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلكى أو عنصرى مخصوص، ثم النظر فى الأجسام الفلكية والأسطقسية نظراً أخص من ذلك فإن النظر فى موضوع هذا الجسم هو جسم مخصوص لا الجسم المطلق ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه وهو النظر فى الأجسام الفلكية والأسطقسية نظراً أخص من ذلك فإن النظر فى موضوع هذا الجسم هو جسم مخصوص، ثم النظر فى الأجسام الأسطقسية مأخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هى كذلك، ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه وهو النظر فى الحيوان والنبات وهناك يختم العلم الطبيعي، أما الأجسام الفلكية فإنها لما كانت بسيطة ولم يعرض لها المزاج وكانت صورها موقوفة على موادها لم يكن يتعلق به نظر أخص منه"^(٦٥).

أما الأقسام التى يشملها العلم الطبيعي فيرى الفارابى أنها تنقسم إلى ثمانية أجزاء وذلك طبقاً للنظرة الأرسطية حيث^(٦٦) يرد كل قسم منها فى كتاب خاص من كتب أرسطو وهى:

١ - الأعراض والمبادئ المشتركة بين جميع الأجسام الطبيعية (كما فى السماع الطبيعى).

٢ - الأجسام أو الجواهر البسيطة (كما فى كتاب السماء).

٣ - كون الأجسام الطبيعية وفسادها (كما فى كتاب الكون والفساد).

٤ - مبادئ الأعراض والانفعالات التى تخص الأسطقيات (العناصر) (كما فى الكتب الثلاث الأولى من الآثار العلوية).

٥ - الأجسام المركبة من العناصر (كما فى الكتاب الرابع من الآثار العلوية).

٦ - الأجسام المعدنية (كما فى كتاب المعادن).

٧ - النبات (كما فى كتاب النبات).

٨ - الحيوان ويشمل الإنسان (كما فى كتاب الحيوان وكتاب النفس) (٦٧).

وما ذكره الفارابى عن تعريف العلم وأقسامه يعود الفضل فيه إلى "أرسطو" إلى حد كبير، كما يعود إلى سلفه "الكندى" الذى كان متأثراً بأرسطو أيضاً حيث جعل علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة، وأن الطبيعة علة الحركة والسكون عن حركة (٦٨). كما أن بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا قد حذا حذوه فى هذا التقسيم (٦٩).

ولم يقف الفارابى عند حدود عرض أقسام العلم الطبيعى فقط، وإنما أشار أيضاً إلى المنهج المتبع فى دراستها، ونقطة البدء بالنسبة لعالم الطبيعة فقال "أنه يبتدىء فينظر فى الأجسام، وفى الأشياء الموجودة للأجسام، وأجناس الأجسام وهى العالم، والأشياء التى يحتوى عليها العالم، وبالجملـة

هى أجناس الأجسام المحسوسة أو التى توجد لها الأشياء المحسوسة وهى الأجسام السماوية ثم الأرض والماء والهواء وما جانس ذلك من نار وبخار وغير ذلك، ثم الأجسام الحجرية والمعدنية التى على سطح الأرض وفى عمقها، ثم النبات، والحيوان غير الناطق، والحيوان الناطق.

هذه هى جملة الأجسام التى يبحثها عالم الطبيعة إلا أن الفارابى يشير إلى أنه ينبغى عليه أن يعطى فى كل واحد من أجناس هذه الأجسام وفى كل واحد من أنواع كل جنس وجوده، ومبادئ وجوده كلها. فيعطى فى كل واحد منها: أنه موجود، وماذا وجوده وبماذا وكيف وجوده، ولماذا وجوده ولأجل ماذا وجوده. وليس يقتصر فى شيء منه على مبادئه القريبة بل يعطى (مبادئ مبادئه ومبادئ مبادئه) إلى أن ينتهى إلى أقصى المبادئ الجسمانية التى له (٧٠).

معنى ذلك أن عالم الطبيعة يثبت مبادئ الموجودات إن كانت لجزء من جزء منها. أما إذا كانت هذه الأجسام أو الموجودات تشترك فى مبادئ أول تعمها جميعاً فإن إثبات هذه المبادئ لا يدخل فى صناعة الطبيعيين، بل يقوم صاحب العلم الإلهى بذلك. فبيان مبادئ العلوم الجزئية يقع على عاتق صاحب العلم الكلى أى العلم الإلهى^(٧١) يقول الفارابى "نحن نثبت فى الطبيعيات مبدأ الوجود والحركة من عوارض العلم الطبيعى ثم نبحث عن ذلك المبدأ وأنه هو جوهر أو عرض فيكون هذان المعنيان من عوارض العلم الطبيعى وكذلك نثبت فى الإلهيات مبدأ الوجود ثم نبحث عنه بأنه ذلك المبدأ هل هو جوهر أم ليس بجوهر. وإنما نثبت المبدأ للموجود فى هذا العالم لماله مبدأ وهو المعلول، وإذا كان كذلك كان إثبات المبدأ لبعض الموجود لا لكله وهذا يكون فى علم آخر فوقه" (٧٢).

وهكذا فالفارابى فى نظريته للعلوم الطبيعية وصلتها بالعلم الإلهى لم يتحرر من تلك النظرة الأرسطية التى تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور، وإنما تبينها الفلسفة الأولى.

ولو كان الفارابى قد قال باستقلال العلم الطبيعى عن العلم الإلهى لتمكنت العلوم الطبيعية من التقدم إلى حد كبير.

خامساً: موضوع العلم الإلهى^(٧٣) ومنهجه:

جعل الفارابى العلم الإلهى آخر العلوم النظرية بعد ذكره للعلم الرياضى والعلم الطبيعى، لأنه رأى كما رأى أرسطو أن العلم الإلهى هو أهم العلوم وأشرفها وأن ما سواه من العلوم خُدم وتبع له إذ يقول "فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث: إما بشرف الموضوع، وإما باستقصاء البراهين، وإما بعظم الجدوى الذى فيه سواء أكان منتظر أو مختصراً، وقد يجتمع الثلاثة كلها أو الاثنان فى علم واحد كالعلم الإلهى" (٧٤).

وهذا العلم لا يفتقر فى وجوده إلى المادة ولا إلى الحركة ويسمى الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة، وهو يبحث عن الوجود المطلق وينتهى فى التفصيل إلى حيث تستدئ منه سائر العلوم. فيكون فى هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الأخرى كما ذكرنا سابقاً.

وقد عرفه الفارابى بأنه "العلم الذى يبحث فى مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية حيث يرتقى البحث إلى الموجودات التى ليست أجساماً ولا فى أجسام" (٧٥).

ويصرح الفارابى بأنه وجده بكامله فيما يوافقه من كتب أرسطو^(٧٦) وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام:

١ - قسم يعالج الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى وهو علم الوجود.

٢ - قسم يعالج الجواهر المفارقة من حيث طبيعتها وعددها وشرف مراتبها مفضياً آخر الأمر إلى معرفة كائن كامل لا يمكن أن يكون شىء هو أكمل منه "وهو المبدأ الأقصى لجميع الموجودات والذي منه تستمد سائر الأشياء وجودها.

٣ - أما القسم الثالث فهو يعالج مبادئ البرهان فى العلوم النظرية الجزئية كمبادئ علم المنطق، ومبادئ علوم التعاليم، ومبادئ العلم الطبيعى (٧٧).

فغاية العلم الإلهى حيثلذ التدرج صاعداً من الموجودات المتكثرة المتناهية المتفاضلة بالكمال ليرقى إلى الواحد اللامتناهى الأول الكامل الذى ليس لوجوده سبب من غيره. فهو واجب الوجود الذى لم يستفد وجوده من وجود سابق. فالغاية القصوى للعلم الإلهى إذن هى التصاعد بالمعرفة إلى ما لا يمكن أن يكون له سبب (٧٨).

ومن هذا التقسيم للعلم الإلهى يتضح لنا أن الفارابى يؤكد أن البرهنة على مبادئ العلوم الجزئية هو من شأن علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى بتعبير "أرسطو". وابن سينا يقرر مثل هذا فى كتابه "النجاة" إذ يقول "وللعلوم أيضاً مبادئ وأوائل من جهة ما يبرهن عليها وهى المقدمات التى تبرهن ذلك العلم... بل بيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلى وهو العلم الإلهى" (٧٩).

وهكذا فإذا كان العلم الطبيعى كما يقول "ابن رشد" يضطلع بمهمة بيان أقصى أسباب الأمور المحسوسة وهى الهولانى والمحرك، فإن العلم الإلهى

يضطلع بمهمة بيان السبب الصورى لها والغائى والفاعل . وقد يتساءل البعض وهل هناك فرق بين المحرك والفاعل . ويرد على ذلك "ابن رشد" فى تلخيصه لما بعد الطبيعة "لأرسطو" أن المحرك يعطى للمتحرك الحركة فقط والفاعل يعطى الصورة التى بها الحركة" (٨٠) .

ويعرض الفارابى لموضوعه فيقول "وأما النظر فى الجسم وهل هو جسم مؤلف من أجزاء لا تتجزئ وهل هو متناه أو غير متناه؟ وهل يجب أن يكون لكل جزء جزءاً وشكلاً وقواماً أم لا؟، فإنه يتعلق بما بعد الطبيعة فإنها من أحوال الجسم من حيث هو موجود لا من حيث هو واقع فى التغير وهو البحث عن نحو وجوده الذى يخصه وهو أنه أى وجود يخصه وهل هو جوهر أو عرض؟ وإن كان جوهرًا فهل متناه أو غير متناه؟ لا من حيث أفعاله وتأثيراته، هل هى متناهية أو غير متناهية فإنه يتعلق بالطبيعى (٨١) .

وهذا التحديد لعلم الإلهيات يتعلق بالقسم الأول منها أما القسم الثانى الذى يتعلق بالبحث عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام فإنه يحاول إثبات أنها موجودة، ومتناهية وأنها متفاضلة فى الكمال حتى ترتقى إلى كمال لا يمكن أن يكون شىء هو أكمل منه ولا فى مرتبه وجوده ولا نظير له ولا ضد... إلخ وأن سائر الموجودات متأخر عنه فى الوجود وأنه أفاد كل واحد سواء الوجود والوحدة... إلخ .

ثم بين كيف حدثت الموجودات عنه وكيف استفادت عنه الوجود ويفحص عن مراتب الموجودات وكيف حصلت لها تلك المراتب ثم يفحص عن باقى أفعاله عز وجل إلى أن يستوفىها ويبين أنه لا جور فى شىء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام، وبالجمله لا نقص فى شىء منها ولا شر أصلاً . ويبطل كل الطنون الفاسدة التى ظنت بالله عز وجل فى أفعاله بما

يدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات يبراهين يقينية تفيد العلم اليقيني (٨٢).

أما المنهج المتبع في دراسة الأمور الإلهية فيشير إليه الفسارابي بقوله: "فيتبدى من الموجودات التي هي بعد الطبيعيات، ويجعل مبادئ التعليم فيها ما يتفق أن يوجد من المقدمات الأولى التي تصلح لهذا الجنس، ثم ما قد يبرهن في العلم الطبيعي مما لا يليق أن يستعمل مبادئ التعليم في هذا الجنس... فيتين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشيء منها مادة أصلاً وينبغي أن يفحص في كل واحد منها ماذا وكيف وجوده ومن أي فاعل ولماذا وجوده، فلا يزال يفحص هكذا إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلاً من هذه المبادئ إلا ماذا وجوده، ولا عماذا وجوده، ولا لماذا وجوده بل يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات التي سلف ذكرها ويكون هو الذي به وعنه وله وجودها... فلذا وقف على هذا فحصر بعد ذلك عما يلزم أن يحصل في الموجودات إذا كان ذلك الوجود مبداها وسبب وجودها فيتبدى من أقدمها رتبة في الوجود (وهو أقربها إليه حتى ينتهي إلى آخرها رتبة في الوجود) وهو أبعداها عنه (في الوجود) فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها. وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات. فإن المبدأ الأول هو الإله، وما بعده من المبادئ التي ليست هي أجسام ولا في أجسام هي المبادئ الإلهية" (٨٣).

سادساً: الفلسفة الطبيعية؛

الطبيعيات (٨٤) في الفلسفة الإسلامية تشمل كما نرى بنا البحث عن الأجسام المحسوسة وما يلحقها من تغير وتبدل سواء كانت هذه الأجسام جماداً أم نباتاً أم حيواناً (٨٥) وهذا ما نطلق عليه الآن مسمى "العلوم الطبيعية" بما تشمله من فروع مختلفة.

أما علم الطبيعة فهو نظرية فى العالم ككل، وفى نظامه فى المكان والزمان. وهو عندهم يكون قاصراً على القوى التى تغىر وتحرك ويصدر عنها منهج واحد من غير إرادة كما فى تعريف الفارابى للطبيعة من أنها "مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريدة"، ولكن مفهوم الطبيعة بهذا المعنى يخرج من نطاقه مبحث "الآلوهية" التى من جوهرها الأبدية والثبات، ولذا فقد ظهرت الفلسفة الطبيعية لتشمل علم الطبيعة بالمعنى الضيق وهو الذى يبحث فى السكون والمتحرك، كما تشمل قسم ثان وهو الذى يسمى الإلهيات أو الميتافيزيقا^(٨٦). وأصبحت الفلسفة الطبيعية تختص بالمبادئ الذاتية والأولية للجسم الطبيعى^(*).

فمجال البحث فى الفلسفة الطبيعية إذن سيكون دراسة الأمور العامة والمبادئ الجوهرية للطبيعيات، أى للتحركات المحسوسة الموجودة فى عالم الحس والحركة، أى دراسة الأسس الجوهرية كما نطلقها على المادة والصورة والجوهر، وعلى مبدأ الحركة فى الأشياء الطبيعية بالذات، وكذلك حركة الكون... إلخ.

وحقيقة الأمر فإن هذا التمييز بين العلوم الطبيعية والفلسفة الطبيعية لم يكن معروفاً عند الفارابى وفلاسفة العصور الوسطى وحتى القرن السابع عشر. إلا أننا نستطيع أن نقول أنه رغم عدم تمييز الفارابى بينهما، فإن الأول يبحث عن جزئيات كثيرة بمناهج معينة لا يهتم بها الثانى إلا لمحاولة وضع الأسس الفلسفية التى تقوم عليها. أى يبحث عن أهم مقوماتها المميزة لجميع أفرادها، ومن هنا نجد لهذه الفلسفة سمات عينة منها تداخلها مع الميتافيزيقيا، ومحاولتها وضع نظرية للكون، وهو ما سنحاول أو نوضحه فى تناولنا لكل جزئية من جزئيات هذا البحث، حيث سيتضح لنا أن البحث عن الوجود المطلق ومبادئه التى يهتم بها العلم الإلهى لم تكن عند الفارابى بمعزل عن

العلم الطبيعي بموجوداته الجزئية وقوانينه الخاصة، فهو ينطلق فى فلسفة الوجود من مقولات العالم الطبيعي وقوانينه بحيث يصل إلى نظرياته الميتافيزيقية التى تستند على مقولات هذا العالم.

فمن دراسته لموضوع الحركة وأحكامها يصل إلى المحرك الأول، ومن بحثه العلاقة بين الأسباب ومسبباتها أو العلة والمعلول يصل إلى تقرير نظرية السببية. فإذا كان العلم الطبيعي يتوخى التعليل بالأسباب وموضوعه الموجودات بما هى أجسام... فإن العلم الإلهى يتوخى الارتقاء إلا مالا يمكن أن يكون له من غيره سبب، فهو الواحد اللامتناهى واجب الوجود بنفسه الذى لا يمكن أن يكون قد استفاد الوجود من غيره.

وهكذا يمكن القول بأن العلم الإلهى جوهرى مثل العلم الطبيعى عنده، إذ يبحث فى تفسير وجود ما يوجد، وتبرير ما يعرض لهذه الموجودات بأسباب تفسر وتبرر وجود ظواهر الموجودات بما هى موجودات ضمن حدود العلم الإلهى، ويتعامل مع الواجب والممكن والهوية والماهية والوحدة والكثرة والكمال والنقصان بمفاهيم ميتافيزيقية. وهنا نلمس العلاقة المنهجية الواضحة بين العلم الطبيعى من جهة، وعلم ما بعد الطبيعة من جهة أخرى، بحيث لا يمكن تحقيق مبادئ الطبيعة أو البرهنة عليها إلا فى العلم الأعلى أى العالم الإلهى (٨٧).

وهكذا فليس العلم الطبيعى عند الفارابى سوى مرحلة منهجية نحو العلم الإلهى، وهما معاً جوهر الحكمة التى هى عنده التفسير والتبرير بالأسباب والعلل، وليست الفلسفة عنده سوى علم الأسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب وذلك أن نتيقن بوجودها، ونعلم ما هى وكيف هى وأنها وإن كانت كثيرة

فإنها ترتقى على ترتيب إلى وجود واحد هو السبب في وجود تلك الأسباب البعيدة وما دونها من الأسباب القريبة وأن ذلك هو الأول (٨٨).

وهكذا يكون لدينا علم إلهي طبيعي محكم وهو العلم الذي وضعه أرسطو ولكنه أصبح مصطبغًا اصطباعًا قويًا بالأنفلاطونية المحدثة على يد الفارابي وفلاسفة الإسلام بعده (٨٩).

المصادر والمراجع

- ١ - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج١، ص ٢٤٧.
- ٢ - الفارابى: تحصيل السعادة ص ٣٦، فلسفة أرسطوطاليس ص ٧٠.
- ٣ - د. محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ٢-٣.
- ٤ - د. صالح. خ. الحمارنة: كتاب إحصاء العلوم والمنهج العلمى، ص ٥٧ (ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية).
- ٥ - الفارابى: تحصيل السعادة، ص ٥١.
- ٦ - الفارابى: ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ص ١٩.
- ٧ - د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٨١، ثورة العقل ص ٤١.
- ٨ - الفارابى: تحصيل السعادة، ص ٣٦.
- ٩ - الفارابى: رسالة فى العقل، ص ٥٠.
- ١٠ - الفارابى: إحصاء العلوم ص ٢٨، وأيضاً تحصيل السعادة ص ٨٨، الحروف ص ٢٢٦.
- ١١ - د. محسن مهدى: التعاليم والتجربة والتنجيم. ص ٢٦٧ (ضمن الفارابى والحضارة) وأيضاً د. عثمان أمين: نصوص فلسفية ص ٥٩ - ٦٠.
- ١٢ - الفارابى: فصوص الحكم ص ٤٣.
- ١٣ - تحصيل السعادة ص ٧ (وقد قسم الفلاسفة البرهان إلى برهان علة، وبرهان دلالة فبرهان الدلالة أو البرهان الإنى سمي كذلك

لأن الحد الأوسط فى البرهان لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فى الذهن أى علة للتصديق بثبوت الأكبر للأصغر فيه. فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة فى الخارج أيضاً فهو برهان "لمى" لأنه يعطى اللمية فى الخارج والذهن، وهذا على العكس من البرهان الإنى الذى يعتبر إنية النسبة فى الخارج دون لमितها. "لويس جارديه" مادة البرهان. بدائرة المعارف الإسلامية مجلد ٧ عدد ٥٠ ص ١٤٦ وما بعدها" ومعنى هذا أن الاستدلال من العلول على العلة يعد برهاناً إنياً وعكسه يعد برهاناً لمياً.

- ١٤ - الفارابى: تحصيل السعادة، ص ٥٢.
- ١٥ - فصوص الحكم ص ٣٤ - ٣٥.
- ١٦ - جواب مسائل سئل عنها ص ٦٢ - ٦٣، فصوص الحكم ص ٤٢.
- ١٧ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل، ص ١١٣، ص ١١٦.
- ١٨ - إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج ١، ص ٣٥.
- ١٩ - المرجع السابق: ص ٤٩.
- ٢٠ - الفارابى: تحصيل السعادة، ص ٥٠.
- ٢١ - دائرة المعارف الإسلامية مجلدًا ص ٤١٠.
- ٢٢ - الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، ص ٢٢.
- ٢٣ - د. محسن مهدى: الألفاظ المستعملة فى المنطق ص ١٠٤.
- ٢٤ - كلام أبى نصر فى تفسير كتاب المدخل. تحقيق عمار الطالبي ص ٩٧.

- ٢٥ - د. محسن مهدي: الألفاظ المستعملة في المنطق ص ١٠٧.
- ٢٦ - د. محسن مهدي: الحروف ص ١١٥.
- ٢٧ - الفارابي: المسائل الفلسفية والأجوبة ص ٥٥ - ٥٦.
- ٢٨ - انظر الفصل السابق هامش ص ٧.
- ٢٩ - الفارابي: مقتطفات من كتاب إحصاء الإيقاع تحقيق د. عثمان أمين ص ٢٨٤. (ضمن الفارابي والحضارة) ويعلق د. عثمان أمين على ذلك بقوله أنه ربما يكون هذا النقد الفارابي أحد الأسباب التي أدت بالفلاسفة الذين جاءوا بعد الكندي يكادون يهملون ذكره بالكلية فلا يرجعون إلى كتبه وأقواله ولا يشيرون إلى آرائه رغم أنها كانت مشهورة ذائعة ويبدو أن تاريخ الفلسفة من الكندي إلى الفارابي هو تاريخ انتقال الفكر الفلسفي من طور التقليد إلى طور البحث والابتكار د. عثمان أمين، نصوص فلسفية ص ٦١ - ٦٢.
- ٣٠ - د. محسن مهدي: التعاليم والتجربة في التنجيم والموسيقى. ص ٢٦٥ - ٢٦٦ (ضمن الفارابي والحضارة).
- ٣١ - د. عاطف العراقي: المنهج النقدي ص ١٨.
- (*) معنى التأريخية هو إبراز علاقات الفيلسوف الفكرية مع التاريخ الإنساني عامة أي إبراز عملية الدور الذي قام به الفيلسوف في تاريخ تأثر به وأثر فيه. وهي تختلف عن التاريخ الذي يعنى تدوين الأحداث في أي ميدان من ميادين العلم أو المعرفة أو الصناعة أو الفن... إلخ، د. عزيز الحبابي. من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته ص ١٤٦ - ١٤٧.

٣٢ - انظر كتاب الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص ٩٩: ص ١٠٦، أيضاً.
د. جعفر آل ياسين: الينابيع الاولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي ص ٣٨٥ (ضمن الفارابي والحضارة).

٣٣ - الدوميلي: العالم عند العرب ص ١٧٩.

(S.) Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe P. 343.

٣٤ - د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٨٤.

٣٥ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ١٠٢، حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص ١٢٠.

٣٦ - حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية ج٢، ص ١٢٠.

٣٧ - جويريف الهاشم: الفارابي، ص ٤٤.

٣٨ - د. سامي النشار، عباس الشرييني: فيدون وكتاب التفاحة - ص ٢٤٣.

٣٩ - د. عاطف العراقي: المنهج النقدي، ص ٢٠.

٤٠ - طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج١، ص ٣٩٤.

٤١ - عثمان شاهين: المنهج عند الفارابي ص ١٢٣ (ضمن الفارابي والحضارة).

٤٢ - د. محمد عابد الجابري: مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي ص ٣٧٤: ٣٧٦ (ضمن الفارابي والحضارة).

٤٣ - الشيخ مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٧١.

٤٤ - رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو ج١ ص ٣٦٨ - ٣٧٠
(رسائل الكندي الفلسفية)، د. الأولوسي: دراسات في الفكر
الفلسفي ص ١٨٦.

وانظر أيضًا: د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب
الفلسفية ص ١٨٦.

٤٥ - كتاب الجواهر الخمسة ج٢ ص ٨ (رسائل الكندي الفلسفية).

٤٦ - د. عثمان شاهين: المنهج عند الفارابي ص ١٢٣.

٤٧ - د. عثمان أمين: إحصاء العلوم ص ٥٣، الدوميلي: العلم عند
العرب ص ١٨١.

٤٨ - الفارابي: إحصاء العلوم، ص ٥٣.

٤٩ - المرجع السابق: ص ٥٣ - ٥٤ وأيضًا د. عثمان شاهين: المنهج
عند الفارابي ص ١٢٠.

٥٠ - ابن صاعد الأندلسي: طبقات الأمم ص ٥٣.

٥١ - انظر الفصل السابق ص ٣١ (وقد استندنا في وجهة نظرنا هذه
على ما ورد في كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق "حيث يقول أن
الإحصاء أجدر أن يسمى إحصاء للعلوم لكنه لا يكون صاحب
مذهب في تصنيف العلوم وترتيبها أما التصنيف والترتيب فقد ورد
في كتب أخرى كتحصيل السعادة، والتنبيه على سبيل السعادة
(فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ٧١).

٥٢ - الفارابي: التنبيه على السعادة ص ٢٠ - ٢١.

٥٣ - الفارابي: تحصيل السعادة ص ٥٧ - ٦٠.

٥٤ - الفارابى: الجمع بين رأى الحكيمين ص د.

٥٥ - د. الألوسى: دراسات فى الفكر الإسلامى ص ٢١٧.

٥٦ - د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص ٦٥.

٥٧ - أفلاطون: الجمهورية. الكتاب السابع ص ٢٩٥.

٥٨ - الفارابى: كتاب الملة ص ٤٦.

٥٩ - يرى بعض الباحثين ومنهم "د. الألوسى" أن تقسيم الفارابى للعلوم على هذه الصورة إنما يعكس الحالة الاجتماعية للمجتمع الذى كان يعيش فيه حيث بلغ الاستقطاب الطبقي أوجه وذلك لأن الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام قد اعتبر العلم النظرى أهم من العلم العملى وأفضل لأنه يطلب لذاته ولأنه الواسطة للانتقال إلى معرفة الله والفلسفة الأولى وهنا يبرز احتقار العمل والكسب لانهما كانا مقرونين بالعمل العبودى، كما تبرز سيطرة الفكر المثالى والمرحلة الدينية الميتافيزيقية معاً حيث اعتبر العلم الذى يتناول الله والأسباب القصوى للموجودات هو العلم الاسمى، وأعطيت العلوم الطبيعية التى موضوعها المادة والحركة المرتبة السفلى من العلوم النظرية كما أعطى للمنطق والرياضيات منزلة أعلى من العلوم الاجتماعية والسياسية (دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص ٤١ - ٤٢)، بينما يرى البعض الآخر أن الفارابى عندما حدد موضوعات العلوم بدأ بالعلم الإلهى وأعقبه بالعلم الطبيعى وهو علم قاعدى يعتمد على التكامل على علمين أساسيين هما المنطق والرياضيات كما أن تتابع العلوم أتى مصحوباً بـ "إما" مما يجعلنا نشعر أن كل علم فى نفس المرتبة التى لمجموع العلوم الأخرى

ويؤلف معها مجموعة واحدة متلاحمة "الإلهيات - طبيعيات - رياضيات" وفي مقابل هذه المجموعة يرد علم السياسة بمعنى العلوم الإنسانية وهنا يستعمل الفارابى "أو" عوضاً عن "أما" مما يؤكد تصنيف الفارابى للعلوم بأنها نظرية، وعملية (مجمد عزيز الحبابى). من تاريخ الفارابى إلى تاريخيته (ص ١٥٧). وإذا حاولنا من جانبنا ترجيح إحدى وجهتى النظر لرجحنا وجهة النظر الأولى ذلك لأن فكرة الأفضل والأشرف كانت تسيطر على منهج الفارابى فى مختلف القضايا التى عالجها، وعلى سبيل المثال عندما تناول "مبادئ الموجودات الطبيعية" (الصورة، والمادة) أعطى الصورة أفضلية على المادة، كما أن الفارابى فى كتابه "ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة" حدد الغاية من التفلسف بأنها معرفة الخالق تعالى وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وأنه المرتب لهذا العالم بجودة وحكمته" ص ١٩. وهذا يدل على أنه يقصر الفلسفة على القسم الإلهى. كما قال فى "التعليقات" الحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال" ص ٩. فمرتبة العلم الإلهى فى التعليم بعد العلم الطبيعى وإلا فهو متقدم فى الوجود ولذلك سمي الفلسفة الأولى. تحصيل السعادة ص ٥٩ - ٦٠ وانظر أيضاً أغراض الحكيم فيما بعد الطبيعة ص ٢ - ٣. تلخيص ما بعد الطبيعة ابن رشد ص ٧.

٦٠ - عمر الدسوقي: إخوان الصفا ص ٣٩.

٦١ - د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٨٣، أيضاً د. الألوسى. دراسات فى الفكر الإسلامى ص ٢٢٧.

- ٦٢ - الفارابي: إحصاء العلوم، ص ٩١.
- ٦٣ - المرجع السابق: ص ٩٥.
- ٦٤ - الفارابي: أغراض ما بعد الطبيعة ص ١ - ٢، الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢، إحصاء العلوم ص ٩٦ - ٩٧.
- ٦٥ - الفارابي: التعليقات ص ٢٢.
- ٦٦ - د. حسام الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي، ص ٢١٠.
- ٦٧ - إحصاء العلوم ص ٩٦ - ٩٧.
- ٦٨ - د. الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي ص ٢١٠، كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ص ٨٦، رسالة في كمية كتب أرسطو ص ٣٦٨ (ضمن: رسائل الكندي الفلسفية).
- ٦٩ - د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٨٨.
- ٧٠ - تحصيل السعادة: ص ٥٨، الحروف: ص ٦٨ - ٦٩.
- ٧١ - د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٩٣، وأيضاً تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد: ص ٢ - ٣.
- ٧٢ - التعليقات: ص ٢٥ - ٢٦.
- ٧٣ - العلم الإلهي مصطلح أطلقه المفكرون العرب مستعينين على قسم من كتاب أرسطو الباحث عن العلة الأولى من كتاب "الحروف" أو "مقالة اللام" وتعود هذه التسمية إلى أحد أتباع مدرسة أرسطو، ويدعى أندروينقوس حين عني بترتيب كتب المعلم الأول فوجد لواحد منها ثلاثة أسماء هي: (الحكمة - الفلسفة الأولى - العلم الإلهي). تألف ثلاث مباحث كبرى هي (مبادئ المعرفة، والأمور

العامة للوجود، والثالث الألوهية أى الوجود). وهى مباحث تؤلف
 علمًا واحدًا يقع بعد الطبيعيات فى الترتيب فأطلق عليه اسمًا
 مأخوذًا من مكانه. وهو لفظ ما بعد الطبيعة. ويقول "ابن رشد" أما
 رتبته فى التعليم فبعد العلم الطبيعى ويشبه أن يكون إنما سُمى هذا
 العلم ما بعد الطبيعة من مرتبته فى التعليم وإلا فهو متقدم فى
 الوجود ولذا سُمى الفلسفة الأولى: أما فى العصر الوسيط فقد
 أصبح ما بعد الطبيعة علمًا يرمى إلى استكشاف العلة الأولى
 والمبادئ التى تعم جميع الموجودات، ومبادئ السلوك الأخلاقى
 للإنسان. وفى العصر الحديث تعددت معانى هذا العلم ولكنها
 تدور جميعًا على معنى المطلق (المعجم الفلسفى ص ١٩٨ يوسف
 كرم) وقد أطلق عليه الكندي علم الربوبية (د. أبو ريده رسائل
 الكندي الفلسفية هامش ص ٤٤). كما عرف الفلسفة الأولى بأنها
 علم الحق الذى هو علة كل حق "كتاب الكندي فى الفلسفة الأولى
 ص ٩٨". أما الفارابى فقد أطلق عليه "علم ما بعد الطبيعة"
 (التعليقات ص ٢٣، تحصيل السعادة ص ٦٠) كما أطلق عليه مسمى
 العلم الكلى... فإذا علم الكلى واخذ فينبغى أن يكون العلم
 الإلهى داخلًا فى هذا العلم (أغراض ما بعد الطبيعة ص ٢).

٧٤ - الفارابى: النكت ص ٧١.

٧٥ - الفارابى: إحصاء العلوم ص ٩٥، أغراض ما بعد الطبيعة ص ٣.

٧٦ - لويس غارديه: فلسفة الفكر الدينى ج ١، ص ١٨٨.

٧٧ - الفارابى: إحصاء العلوم ص ١٠٠.

٧٨ - إحصاء العلوم: ص ١٠٠ - ١٠١.

٧٩ - ابن سينا: النجاة ص ١٥٨ .

٨٠ - تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ٤ .

٨١ - الفارابي: التعليقات ص ٢٣ .

٨٢ - الفارابي: إحصاء العلوم ص ٦٠٠ - ١٠١ .

٨٣ - الفارابي: تحصيل السعادة ص ٦٢ - ٦٣ .

٨٤ - لا شك أن مفهوم لطبيعة يعتبر من المفاهيم الغامضة والصعبة لأنه من الصعب تحديد أصل واحد أو حتى عدة أصول للأشياء، فما زال العلم رغم الإمكانات الهائلة والتقدم التكنولوجي حائراً بين أشد التصورات خيالاً وأكثرها واقعية (ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية ص ١٨٧) وقد عرفها الفارابي بأنها مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريده (عيون المسائل ص ١٠)، الدعاوى القلبية ص ٦) وهذا التعريف يطابق أحد تعريفات "أرسطو" للطبيعة بأنها مبدأ لحركة الشيء أو سكونه على أن تكون موجودة فيه مباشرة وبالذات وليس بالعرض (الطبيعة - سانتهلر ص ١٢٣) وهذا التعريف كما يقول "أبو البركات البغدادي" تعريف شامل (المعتبر في الحكمة - القسم الطبيعي ص ٥ - ٦)، الآثار العلوية ص ١٢٩، د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص ٩١)، وقد ذكر Gollingwood أن أرسطو قد استخدم هذا اللفظ (طبيعة) في عدة معانٍ متشابهة فهو يعنى الأصل أو الميلاد، ويعنى كذلك المادة التي منها الأشياء، كذلك يطلق على مصدر الحركة والتغير في موضوعات الطبيعة ويطلق أيضاً على الصورة والماهية... إلخ The idea of nature P. 82 فلوثرخس والآراء التي ترضى بها الفلاسفة ص ٩٦ ضمن أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوي).

- ٨٥ - الفارابى: أغراض ما بعد الطبيعة ص ١ - ٢ .
- ٨٦ - إدولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ص ٢٣٣ .
- (*) ومعنى الذاتية هى تلك التى هى عين الماهية وليست رائدة عليها،
أما المبادئ الأولية فتعنى تلك المبادئ التى هى سابقة على حلول
الأعراض ورابطة بين الأعراض والماهية وما هى إلا مبادئ
"د. جعفر آل ياسين" . فيلسوفان رائدان ص ١٠١ .
- ٨٧ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٨٩ - ٩٠ .
- ٨٨ - الفارابى: فصول متزعة ص ٥٢ .
- ٨٩ - لويس غارديه: فلسفة الفكر الدينى ج ١ ، ص ١٨٨ من الترجمة
العربية، وانظر أيضاً د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية
ج ١ ص ٢٢ .

الفصل الثالث

الموجودات الطبيعية في فلسفة الفارابي (مبادئها - أقسامها - لواحقها)

القسم الأول: مبادئ الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

شاهد:

أولاً: ماهية الجسم وإثبات جوهرية المادة والصورة.

ثانياً: خصائص الهوى والصورة.

ثالثاً: الهم كميدي بالمرض للجوهر الجسماني.

رابعاً: نقد لنظرية الجوهر الفرد.

خامساً: تعلق الهوى بالصورة.

القسم الثاني: علل الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

شاهد:

أولاً: الحلل الأربعة في فلسفة الفارابي.

ثانياً: الفارابي ومشكلة السببية.

ثالثاً: إنكار المصادفة والاختيار.

رابعاً: العلاقة السببية بين الزموم والتلازم وبين الفعل والافعال.

خامساً: مشكلة السببية من خلال منظور نقدي.

القسم الثالث: لواحق الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

شاهد:

أولاً: الحركة.

ثانياً: الزمان.

ثالثاً: المكان.

رابعاً: الخلاء.

القسم الأول

مبادئ الموجودات الطبيعية

تمهيد:

اهتم الفارابى بدراسة مبادئ الموجودات الطبيعية اهتماما كبيرا حتى أنه خصص بعض الفصول من كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، لبحثها ودراستها من الناحية الفيزيائية، منها الفصل الحادى عشر والذي عنوانه "القول فى المادّة والصورة" ثم فى الفصل السادس عشر وعنوانه "القول فى الأسباب التى عنها تحدث الصورة الأولى والمادّة الأولى"، كذلك تناولها بالبحث فى سائر كتبه الأخرى كمبادئ الموجودات، وعيون المسائل، والدعاوى القلبية، والتعليقات... الخ.

ودراسة مبادئ الموجودات الطبيعية عند الفارابى هى الجزء الأساسى والمحور الرئيسى الذى تدور حوله أكثر أجزاء فلسفته الطبيعية، فالهيرولى والصورة هما المقولتان الرئيسيتان فى فلسفته وبهما يفسر الكون بأكمله، هذا بالإضافة إلى مبدأ العدم كمبدأ بالغرض وليس بالذات.

فإذا كان الفارابى يتناول دراسة العلل وموضوع السببية فإن هذه الدراسة تتعلق بالمادّة والصورة، كما أن لواحق الموجود الطبيعى من الحركة والزمان والمكان والخلاء واللاتماهى... الخ والتى يهتم الفارابى بدراستها والكشف عن طبيعتها ترتبط بالمادّة والصورة ارتباطا وثيقا.

وإذا كان الفارابى يدرس نظرية ترتيب الموجودات هذا الترتيب قائم أيضا على مدى القرب أو البعد عن الصورة والمادّة، إذ تفاضل الموجودات بحسب قربها من الصورة كما سيتضح لنا.

هذا بالإضافة إلى أن دراسة أحكام العالم سواء عالم ما فوق فلك القمر أو ما تحت فلك القمر يقوم أساساً على التفرقة بين خصائص المادة والصورة لكلا العالمين.

على أننا نلاحظ أن دراسة الفارابي لهذه المبادئ ليست واضحة تمام الوضوح إذ يكتنفها الغموض في بعض الأحيان، وتختلط الدراسة في المجال الطبيعي عنده بالمجال الميتافيزيقي.

ففي موضع من الطبيعيات نجد يتحدثنا عن المبادئ الجوهرية للموجودات التي أشار إلى أنها من مباحث العلم الإلهي، وفي موضع من الإلهيات نجد دراسته لمبادئ طبيعية يرى أنها مباحث العلم الطبيعي، صحيح أنه يتابع أرسطو في هذا إلى حد كبير، ولكن الفكرة غير واضحة في ذهنه. وما ذلك إلا لأن الفارابي قد اعتقد أن البرهنة على مبادئ الأجسام من اختصاص العلم الإلهي، وأن العالم الطبيعي يأخذها عنه كفضايا مسلمة، فصاحب العلم الطبيعي يضع وضعا أن الطبيعة موجودة، بينما يبرهن صاحب العلم الإلهي على وجودها، إذ يقول "العلوم لا تشترك في مبادئ واحدة كالعلم الطبيعي الذي لا يمنع أن يثبت مبادئ ما هو فيها أخص في مباحث ما هو أعم" (١).

وقد عالج الفارابي نظرية المادة والصورة على صعيدين: ميتافيزيقي وطبيعي. إذ أنه أراد أن يقف على أسباب التغير والحركة في العالم فيرجع بذلك إلى شكل وأصل العالم وهنا اعتمد مقولتي أرسطو "الصورة والمادة" كمبدأين أساسيين للموجودات بالذات، ثم العدم كمبدأ بالعرض، ولم يحاول أن يقف في دراسته عند حدود الفلسفة الطبيعية، بل تعداها إلى ما بعد الطبيعة حيث وضعهما في إطار نظرية الفيض الأفلاطونية فاختلف إلى حد ما عن أرسطو، وحتى الإطار الفيضي لم يبق عنده كما وضعته أفلاطونية المحدثات بل اتخذ عنده إطاراً فارابياً انصهرت فيه عناصر أفلاطونية وأرسطية وإسلامية،

كما سيتضح لنا ذلك عند الحديث عن نظرية الفيض عنده في الجانب الإلهي من البحث.

وقد أدى ذلك إلى اضطراب مذهبه في المادة والصورة خاصة في الجانب الطبيعي من دراستهما، بحيث أصبحت دراسته لهذه المبادئ ليست واضحة تمام الوضوح.

وقد حاولت قدر استطاعتي استخلاص آرائه في إثبات ماهية الجسم وجوهرية المادة والصورة، وخصائص كل منها ثم، بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة، ثم عرضت لنقده لنظرية الجوهر الفرد حتى تكتمل الصورة العامة لمبادئ الموجودات كما تناولها.

أولاً: ماهية الجسم وإثبات المادة^(٢) والصورة^(٣)،

يذهب الفارابى - كما ذهب أرسطو - من قبل إلى أن هناك مبادئ للجسم بما هو جسم وبها تحصل جسميته إذ يقول: " ومواد الأجسام وصورها وفاعلها والغايات التى لأجلها وجدت تسمى مبادئ الأجسام^(٤) " فماهية الأجسام مركبة من مادة وصورة وقوامها بهما، وهما علتان للجسم، فالمادة أو الهيولى لا تتجرد عن الصورة بأى حال من الأحوال، ولا تكون موجودة بالفعل إلا بأن تحصل الصورة لها فتنتقل من القوة إلى الفعل، وإذا رالت الصورة فإن زوالها إنما يكون مع حصول صورة أخرى تقوم مقامها^(٥)، وليس للجسم بما هو جسم هذان المبدأان فقط، بل له أيضاً مبادئ فاعلية وغائية، وهى التى يستكمل بها الجسم جسميته وفق غاية محددة، إلا أن الكلام فى هذين المبدأين الأخيرين إنما يتعلق بمبحث العلل الذى سوف نتحدث عنه بالتفصيل فى موضعه خاصة وأن الفارابى حين يبحث فى المبادئ المقومة للجسم أو التى تشكل ماهيته يتكلم عن المادة والصورة كمبتأين بالذات، ثم

يتحدث عن مبدأ ثالث بالعرض وهو "العدم" إذ يقول " وأما المبادئ فهي العنصر والصورة، وما أشبه المبادئ وليست كذلك بالحقيقة بل بالتقريب^(٦) " .

والفارابى يحاول إثبات جوهرية كل من المادة والصورة، والمركب منهما قبل أن يبين حقيقة الجسم، إذ أن الجوهر هو المقوم فى الوجود وهو الأقوى وجودا لأن وجوده يكون بوسائط أقل، وذلك على العكس من العرض الذى يوجد بوسائط أكثر، ومن هنا كانت الجواهر علة إنية الأعراض ومقوما لها غير متقوم بها^(٧) وهنا يؤكد الفارابى جوهرية المادة والصورة بقوله " الجوهر على وجهين " : جوهر هيولانى، وجوهر صورى^(٨) كذلك يطلق على المركب منهما مسمى الجوهر "ومن رأى أن كل واحد من هذه إنما يحصل أن يكون ذاتا ما بالتثام مادة وصورة، وأن هاتين اللتان تعرفان ماهية قال فى كل واحدة من هذه أنها جوهر... فالشئ الذى يظن ظان أنه هو صورة شئ، والذى يظنه مادته فإياه يسمى الجوهر"^(٩) .

ويؤكد ذلك بقوله " أن الجوهر فى الفلسفة يقال على ضربين : أحدهما الموضوع الأخير الذى ليس له موضوع أصلا، والثانى ماهية أى شئ اتفق مما له ماهية ولا يقال الجوهر على غير هذين، فإن المادة والصورة هما ماهية ثانيهما^(١٠) .

وهكذا يتهى الفارابى إلى أنه لما كان الجوهر هو الوجود لا فى موضوع.

فكل صورة جوهر بشرط أن لا يكون محلها فى موضوع كالنفس للمتفلسف، والفلك فى العالم العلوى، وكذلك تعد كل مادة جوهرها بشرط أن لا تكون فى محل آخر مثل جسد الحيوان حيث إنه جوهر من نوع المادة " ، فالصورة هى التى بها يصير الجوهر المتجسم جوهر بالفعل والمادة هى التى بها يكون جوهرها بالقوة^(١١) ، ولكن كل منهما جوهر ناقص فى ذاته مفتقر

للآخر فى الوجود والفعل، وهما يؤلفان هيئة واحدة تامة هى الجسم الطبيعى، ولكن يجب أن نلاحظ أن الصورة والمادة ليسا بسبيين أو علتين لكون الجسم جوهرًا، بل إن الجسم لذاته فحسب لا لعلة من العلل ولا سبب من الأسباب لذا فإن المادة والصورة هما من الجوهر الذى به ماهيته وخاصيته فى الأعيان مشروطا على أن يكون فى موضوع، وأن تكون هذه الماهية لحقيقتها جوهرًا كالإنسان مثلا فهو جوهر لا لأنه موجود فى الأعيان بل لأنه إنسان فحسب.

وقد اهتم الفارابى فى مجال الطبيعيات بدراسة الجوهر الجسمانى المحسوس لأن هذه الدراسة ترتبط بمبادئ الموجودات التى يرى أن صاحب العلم الطبيعى يتسلمها عن صاحب العلم الإلهى تسلمًا، ويضعها كمبادئ المقررة التى لا نحتاج منه إلى إثبات (١٢).

فإذا كان الفارابى يذهب إلى أن كل واحد من الأجسام الطبيعية وجوده وقوامه بشيئين، أحدهما مثل الخشب للسرير أو حديد السيف من السيف وهو المادة، والثانى مثل الشكل للسرير أو حد السيف من السيف وهو الصورة (١٣)، فإن إثبات وجود هذين الجزئين " وهما المادة والصورة " يتوقف على معرفة ماهية الجسم، فما هى حقيقة الجسم؟.

يقول الفارابى " . . . ونحن لا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهى الطول والعرض والعمق (١٤)، معنى ذلك أن الفارابى يرى أن الطول والعرض والعمق وأيضا السطح هى أمور ليست مقومة للجوهر الجسمانى بل هى تابعة لجوهره وهى كلها موجودة فى الأجسام (١٥) ويؤكد ذلك بقوله، " والجوهر الجسمانى قد يسمى جسما ويعنى بالجسم طوله وعرضه وعمقه دون الحامل له " (١٦).

ثم يتعرض بالنقد لمن اعتقد أن الأجسام لا تتقوم إلا بالطول والعرض والعمق فقال " ولما ظن قوم أن قوام هذه (يقصد الأجسام) بالطول والعرض والعمق جعلوا هذه الثلاثة أخرى أن تكون جواهر من الجسم، ولما ظن أن الطول وكل واحد من الباقيين إنما تلتئم من نقط، وظن بالنقط أنها هي جواهر أكثر من الباقية وأنها هي التي تعرف ماهيتها (الطول والعرض والعمق) وهذه الثلاثة هي التي بها ماهيات الجسم صارت النقط هي أخرى أن تكون جواهر على الإطلاق، وأخرى أن تكون جواهر من هذه، وأنها أقدمها كلها من أن تكون جواهر إذ كانت لا تنقسم إلى أشياء أخرى بها التثام ذاتها" (١٧).

ويوضح "ابن سينا" ما أوجزه الفارابی هنا بقوله إننا إذا اضطررنا إلى فرض أبعاد ثلاثة بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسماً، فإن معنى ذلك أن الجسم هو الجوهر الذي يمكن أن نفرض فيه بعداً كيف شئنا ابتداءً فيكون ذلك هو الطول، ثم يمكننا أن نفرض بعداً آخر متقاطعا فيكون ذلك هو العرض، وأخيراً يمكننا فرض بعد ثالث مقاطع للبعدين السابقين، ففرض خطوط ثلاثة متقاطعة هي ماهية الجسم وحقيقته وهو الذي من أجله نطلق على الجسم أنه "جوهر طويل عريض عميق" ولكن ليس بمعنى أن هذه الامتدادات موجودة فيه بالفعل (١٨) ولكنه قابل للامتداد يقول الفارابی "الجسم هو الممتد إلى كل جهة وهذا من أمر الجسم بين" (١٩).

فالجسم عند الفارابی هو الجوهر ذات الامتداد الذي صورته كذا وهو بها ما هو، أما سائر الأبعاد الموجودة أو المفروضة فإنها كلها ليست مقومة له، بل تابعة لجوهره وقد يلزم بعض الأجسام شيئاً منها أو كلها، وقد لا يلزم فإلما مثلاً يتخلخل فتتباعداً أجزاء الماء في وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الأجزاء أجزاءً أخرى من جسم آخر وذلك بالتسخين، كما أنه يتكاثف فتتقارب أجزائه في وضعها بعضها من بعض مع بقاء جسميته بالمعنى

الجوهرى من غير اختلاف ولا تغير فى ذاته وهذا يؤدى إلى القول بجوهرية الجسم (٢٠).

ثانياً، خصائص الهيولى والصورة،

إذا كان الفارابى قد أثبت أن كل جسم له مبادئ بها تحصل جسميته منها الصورة وهى فى الجسم مثل شكل السرير فى السرير، والمادة مثل خشب السرير (٢١).

وأن الصورة هى التى بها يصير الجوهر المتجسم جوهرًا بالفعل، والمادة هى التى بها يكون جوهرًا بالقوة، فإنه يحاول أن يثبت أن المادة أو الهيولى لا تتجرد عن الصورة ولا يمكن أن تقوم بنفسها بأى حال من الأحوال، ولا تكون موجودة بالفعل إلا بأن تحصل الصورة لها فتوجد بها بالفعل، " وإنه لا يجوز أن يوجد بالفعل هيولى بلا صورة ولا صورة طبيعية بلا هيولى "، كما يقول " والصورة قوامها بالمادة والمادة موضوعه لحمل الصورة، فإن الصور ليس لها قوام بذواتها وهى محتاجة إلى أن تكون موجودة فى موضوع، وموضوعها المادة، والمادة إنما وجودها لأجل الصورة، فكان الغرض الأول إنما كان وجود الصور، ولما لم يكن لها قوام إلا فى موضوع ما جعلت المادة موضوعه لتحمل الصورة فلذلك متى لم توجد الصورة كان وجود المادة باطلاً وليس فى الموجودات الطبيعية شيئاً باطلاً (٢٢).

فالفارابى يؤكد هنا أن الصورة لا يمكن أن تنفك عن الهيولى، وأن الهيولى لا تنفك أيضاً عن الصورة فمن خصائصهما أنهما غير منفصلتين، إلا أننا نفكر فيهما كشيئين منفصلين لكى نفهمهما بوضوح، وهذا صحيح لأنهما مبدآن متناقضان، ومن ثم فإنهما منفصلان فى الذهن ولكنهما غير منفصلين على الإطلاق فى الواقع، وحتى إذا زالت الصورة فلن المادة لا تظل بدون

صورة فإن زوالها يكون مع حصول صورة أخرى تقوم مقامها* إذا بطلت صورة النار وحصلت صورة الهواء تبطل الصورة الجسمية معها وتحدث صورة جسمية أخرى مع حدوث الصورة الهوائية^(٢٣) ولذلك فلا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما في وقت أصلا^(٢٤).

ويوضح الفارابى هذه العلاقة بتفرقة الأولى بين الصور والأعراض وارتباط كليهما بالهيولى، كما أنه يستخدم مسألة القوة والفعل ثانيا لإيضاح هذه العلاقة.

فإذا كانت الصورة مقومة للهيولى ولا بد للهيولى منها، فإن الأعراض هى المحمولات التى حصلت فى الهيولى بعد أن تقوم جوهرها جسمانيا بالفعل، وهنا يبدو الفرق بين الصور والأعراض، فالصور تحل فى مادة غير متقومة، والأعراض تحل الجسم الطبيعى الذى يتقوم بالمادة والصورة وحصل نوعه* والصور تشبه الأعراض إذ كان قوام الصور فى موضوع وقوام الأعراض أيضا فى موضوع، وتفسارق الصور الأعراض بأن موضوعات الأعراض لم تجعل لأجل وجود الأعراض ولا لتحمل الأعراض، وأما موضوعات الصورة وهى المواد فإنما جعلت لتحمل الصور^(٢٥).

فالمادة الجسمانية لا يمكن مفارقتها للصورة وفق مذهب الفارابى بمعنى أنهما كالجزيئين الكاملين لا يوجد أحدهما دون الآخر فتؤدى الهيولى مبهمة الموضوع أو المادة أو العنصر أو الأسطقس، وتؤدى الصورة مهمة الماهية المعنية، وكل منهما يفتقر للآخر ويؤلفان هيئة واحدة تامة* فالمادة هيئة وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط وليست هى فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة^(٢٦).

ولما كان كل واحد منهما مفتقر فى وجوده وقوامه إلى الآخر كانا فى أدنى مراتب الموجودات وهما أنقص مبادئ الموجودات وجودا.

وهكذا ينتهى الفارابى إلى أن الصورة الجسمية هى البعد المقوم للجسم الطبيعى وهذه الصورة ليست قوامها بالمحسوسات فتكون محسوسة، بل هى مبدأ المحسوسات فهى عارضة للموجود بما هو موجود^(٢٧)، ومن هنا تفتقر الصور عن الاعراض.

وكذلك يستخدم الفارابى مسألة "القوة والفعل" مختلطة "بالعدم" كمبدأ ثالث من مبادئ الموجودات الطبيعية ولكنه مبدأ بالعرض فى توضيح تلك العلاقة. وهذه المسألة تدخل فى كثير من جوانب فلسفة الفارابى الإلهية إلا أنه يستخدمها هنا كما استخدمها أرسطو من قبل فى فلسفته الطبيعية لبيان مقارنة الهيولى للصورة وكيفية تعلق الأولى بالثانية.

فالجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية يعد شيئا بالفعل، ومن حيث هو مستعد على أى نحو من الاستعداد فهو شيء بالقوة" فإن كل نوع إنما يحصل موجودا بالفعل وبأكمل وجودية إذا حصلت صورته، وما دامت مادته موجودة دون صورته فلأنه إنما هو ذلك النوع بالقوة، فإن خشب السرير ما دام بلا صورة السرير فهو سرير بالقوة، وإنما يصير سريرا بالفعل إذا حصلت صورته فى مادته^(٢٨) كما يقول "كل شيء يكون بالفعل يسمى صورة، ولذلك سميت للصورة الجسمانية صورةا لأنها تقيم الأجسام بالفعل"^(٢٩).

ووفقا لنصوص الفارابى السابقة، فإن الجسم من حيث هو جسم يعد أمرا بالفعل ومن حيث إنه مستعد لقبول شيء ما من الأشياء التى من شأنه أن يقبلها فهو أمر بالقوة، وعلى هذا يكون الجسم جوهرًا مركبًا من شيء بحسبه يكون له القوة، ومن شيء غيره بحسبه يكون له الفعل. الأول مادته ومبدأ جنسه البسيط، والثانى صورته ومبدأ فصله البسيط. «فالمادة هى بالقوة سرير وبالصورة تصوير سرير بالفعل والمادة للجسم الطبيعى هى الاسطقس والصورة

ما بها صار كل واحد هو ما هو والإجناس شبيهة بالمواد، والفصول شبيهة بالصورة» (٣٠).

وهكذا ينتهي الفارابى إلى ما انتهى إليه أرسطو من قبل إلى أنه من المحال أن يكون الشيء بالقوة من كل وجه وهذا هو حال الهيولى، بل لا بد أن تكون الهيولى قد خرجت بالقياس إلى صورة الفعل (٣١) إذ يقول «فالمادة الأولى هي بالقوة جميع الجواهر التى تحت السماء، فمن جهة ما هي جواهر بالقوة تتحرك جواهر بالفعل» (٣٢).

وقد يقال أن الهيولى مركبة لأنها فى نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهي مستعدة أيضا فهي إذن ليست فى حاجة إلى الصورة، بمعنى الفعل، ويعرض الفارابى وجهة النظر هذه بقوله «قالوا أن الهيولى من حيث هي هيولى شيء ومن حيث هي مستعدة شيء فالاستعداد صورتها» (٣٣) ولكن الفارابى يعترض عليهم بأن جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس إلا من جهة الاستعداد وعلى هذا لا تجعلها هذه الجوهرية بالفعل شيئا من الأشياء بل تعدها لأن تكون بالفعل شيئا بالصورة فهي ليست لديها القدرة على الخروج من ذاتها إلى الفعل، بل لا بد من أن ينضاف مبدأ الهيولى وتخرج بمقتضاه إلى الفعل، وهنا نفهم كيفية احتياج الهيولى إلى الصورة، وعلى هذا الأساس لا تكون للهيولى حقيقة تكون لها بالفعل، وأخرى تكون بها بالقوة ولا بأن تطرأ عليها حقيقة من خارج فتتقلها من القوة إلى الفعل وهذه الحقيقة هي الصورة.

ويؤكد الفارابى ذلك بقوله «وليس ما يقولونه صحيح، ذلك لأن الاستعداد هو نفس الهيولى» (٣٤). وبهذا يصل الفارابى إلى تأكيد حقيقة أن الكون مؤلف من مبدئين متضايفين هما المادة والصورة. المادة تمثل القوة والصورة تمثل الفعل ولا يمكن للمادة أن تستغنى عن الصورة. وقد أعطى الفارابى مثلا لذلك بالبصر فقال أنه جوهر، وجسم العين مادته، والقوة التى

بها يبصر هي صورته، وباجتماعهما يكون البصر بصرا بالفعل وهكذا فى سائر الأجسام.

ورغم أن الفارابى قد أوضح الدور الإيجابى لكل من المادة والصورة إلا أننا سنجد فيما بعد يعطى الأفضلية للصورة وهذه الفكرة سنجدتها منتشرة فى سائر أجزاء مذهبه. فإذا كانت الصورة لا يمكن أن يكون لها قوام إلا فى المادة، فالمادة بسجورها وطبيعتها موجودة لأجل الصورة. ومتى لم تكن الصورة موجودة لم تكن المادة موجودة، وكذلك متى لم تكن المادة موجودة لم تكن الصورة موجودة لأن الصورة تحتاج فى قوامها إلى موضوع.

ثم إن لكل واحد منهما نقص يخصه وكمال يخصه، وبالصورة يكون أكمل وجود الجسم وهو وجوده بالفعل وبالمادة يكون أنقص وجود الجسم وهو وجوده بالقوة.

والصورة توجد لا لأن توجد بها المادة، ولا لأنها فطرت لأجل المادة فهى ليست علة لها. والمادة موجودة لأجل الصورة أى ليكون بها قوام الصورة. ومن هذا الوجه تفضل الصورة المادة.

كما أن المادة تفضل الصورة بأنها لا تحتاج فى وجودها إلى أن تكون فى موضوع بينما نجد الصورة تحتاج إلى ذلك.

والمادة لا ضد لها ولا عدم يقابلها، والصورة لها عدم أو ضد، وما له عدم أو ضد فليس يمكن أن يكون دائم الوجود^(٣٥).

ثالثاً، العدم كمبدأ بالعرض للجواهر الجسماني

إذا كان الفارابى قد أثبت سابقاً أن المادة والصورة هما مبدآن للموجود بالذات فإنه يشير فى بعض مؤلفاته إلى مبدأ ثالث هو «العدم» ولكنه مبدأ بالعرض وليس بالذات أى ليس مقبوماً للجواهر الجسماني، ولكنه يرتبط

بالجسم من جهة كونه متغيرا ومستكملا . إذ أن الجسم من حيث كونه متغيرا
يعنى أنه كان بصفة حاصلة له ، فبطلت هذه الصفة وحدثت صفة أخرى
غيرها . وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هناك شيئا ثابتا هو المتغير ،
وحالة كانت موجودة له ولكنها عدمت أو كما يقول الفارابى «المعنى العدمى
هو الذى فى قوته أن يصير شيئا آخر وأن يصير له شيء ليس له فى
الحال» (٣٦).

وأما كونه مستكملا فيعنى حدوث أمر لم يكن فيه من غير زوال شيء
عنه مثال ذلك أن الجسم الساكن حين يتحرك فإنه حين كان ساكنا لم يكن إلا
عادما للحركة التى هى موجودة له بالإمكان والقوة ، وحين تحرك لم يزل فيه
شيء إلا العدم فقط .

وهكذا فإن العدم والذى هو لا وجود ما يمكن أن يوجد كما صرفه
الفارابى (٣٧) يعد شرطاً فى أن يكون الشيء متغيرا ومستكملا ، ولو لم يكن
هناك عدم لظلت صورة الجسم باقية له على الدوام دون تبدل أو تغير .

وكونه مبدأ بالعرض فيعنى ذلك أنه نقطة نهاية صورة وبداية صورة
وليس موجودا فى الجسم فهو لا يزيد وجودا على الوجود الذى للهولى بل
يصحبه حين مقياسته للصورة إذا لم تكن موجودة ، وكانت القوة على قبولها
موجودة يقول الفارابى «الهولى آخر الهويات وأخسها ولولا قبوله للصورة
لكان معدوما بالفعل وهو كان معدوما بالقوة فقبل الصورة فصار جوهرًا ، قبل
الحرارة والبرودة واليوسة فصار أسطقسا ، ثم يتولد أصناف المواليد
والتراكيب» (٣٨).

وإن كان الفارابى يذهب إلى التفرقة بين اللفظين نظرا لأن كليهما يحمل
معانى الاستعداد ، والقبول والتهوؤ إلى آخر هذه المعانى العدمية التى بحكم
طبيعتها تحمل قوة على أن تصير شيئا آخر فيقول «أن الهولى معدوم بالعرض

موجود بالذات، أما المعدوم فمعدوم بالذات موجود بالعرض إذ يكون وجوده في العقل على الجهة الذي يقال أنه متصور في العقل^(٣٩). فالحشب مثلا موجود وجودا ذاتيا، ولكن إعطاء صورة ماله كالكرسى مثلا تعد معدومة بالعرض لأنها غير موجودة بالفعل، لكن ممكنة الوجود، أما إذا نظرنا إلى الكرسي أو السرير كأشياء ممكن صناعتها من الحشب فإنها تكون معدومة بالذات لأنها لم توجد بعد الفعل، وتكون موجودة بالعرض نظرا للإمكان الذي تحمله في ذاتها بالقياس إلى ذات الحشب الموجود. ونلاحظ أن الفارابي في توضيح هذا المعنى العدمي اعتمد على فكرة القوة والفعل الارسطية، كما أن تعريفه للممكن قد ساعده على توضيح هذا المعنى إذ الممكن عنده على نحوين: «ما هو ممكن» أن يوجد شيئا ما وأن لا يوجد ذلك الشيء وهذا هو المادة. فالممكن في نظر الفارابي مختلط من وجود، ولا وجود لأن بين ما لا يمكن أن لا يوجد، وبين ما لا يمكن أن يوجد اللذين هما طرفان متباعدان جدا شيئا يصدق عليه نقيض كل واحد من هذين الطرفين وهو ما يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد وهو الممكن الذي يقابله العدم. إذ أن العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد^(٤٠).

رابعاً: نقد الفارابي لنظرية الجوهر الفرد:

قبل أن نبين كيفية تعلق الهيولى بالصورة لا بد أن نشير إلى أن الفارابي حين أكد حقيقة تركيب الجسم من المادة والصورة، وأورد الحجج المختلفة لإثبات ذلك فلما كان يناهض بهذا القول آراء القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ. وحقيقة الأمر فإن هذه المسألة احتلت أهمية خاصة في تاريخ الفكر اليوناني والإسلامي سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة. فاللريون من فلاسفة اليونان قالوا باستحالة انقسام المادة إلى ما لا نهاية ووصلوا إلى فكرة الذرة أو الأجزاء التي تنقسم فعلياً. وقال بعضهم مثل «أنكساغوراس» بانقسام المادة إلى ما لا نهاية بالفعل^(٤١).

أما أرسطو ومن تابعه فقد قال أن انقسام المادة نهائى وبالفعل، وإن أى جزء أو جسم أو امتداد يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له بالقوة فقط أى بالذهن أو التصور.

أما الزمان والحركة وكل ما لا تجتمع أجزاءه معا وبالفعل فلا يصح عليه هذا... وبالتالي فإنه يمكن أن يكون الزمان والحركة معا لا بداية لهما ولا نهاية أيضا لأن أجزاءهما لا توجد السابق منها مع اللاحق بالفعل^(٤٢).

أما متكلمى الإسلام فلا يتصورون إمكان الانقسام إلى غير نهاية عمليا. بينما نرى الفلاسفة لا يتصورون جزءا مهما صغر إلا ويقبل الانقسام بحسب الإمكان. ومهما يكن من شيء فإن القول بالجزء الذى لا يتجزأ وأن الجسم يتكون من أجزاء متناهية وأن هذه الأجزاء غير منقسمة كان له شأن كبير فى علم الكلام فقد كان أساسا لإثبات حدوث العالم المفضى إلى إثبات وجود الصانع، كما كان أساسا للقول بنظرية الخلق المستمر^(٤٣).

فإذا كان هذا هو جوهر رأى متكلمى الإسلام فى مسألة الجوهر الفرد فما هو رأى فلاسفة الإسلام وبالأخص الفارابى؟

يقول فخر الدين الرازى «إن الحكماء إذا كانوا قد برهنوا على أن الجسم مركب من هوىلى وصورة اعتمادا على فكرة الاتصال فإن هذا البرهان مبنى كما يقول الرازى على أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزأ وإلا لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفصاله عبارة عن تفرقها فما يقبل الانفصال غير متصل بالحقيقة وما هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال^(٤٤).

وفى ذلك يقول الفارابى «... . وإنه لا ينتهى المقادير فى قسمتها إلى جزء لا يتجزأ ولا تركيب الأجسام من مثل هذه الأجزاء، وأنه لا يأتلف مما لا ينقسم جزء»^(٤٥) فهو يقرر أن انقسام المادة نهائى وبالفعل، وأن أى جزء أو

جسم أو امتداد يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له ولكن بالقوة فقط أو بالتصور. وهكذا أنكر الفارابى مذهب الجزء الذى لا يتجزأ وتعرض له بالنقد فى كتابه «الحروف» إذ يقول «ولما ظن آخرون أن الأجسام إنما تلتصم باجتماع الاجزاء التى لا تنقسم قالوا فى الاجزاء التى لا تنقسم أنها هى من الجواهر»^(٤٦) وينكر عليهم ذلك ويؤكد أنه ليس مقدار ينتهى بالقسم إلى أن لا يكون له جزء، والأجسام ليست مركبة من أجزاء لا جزء لها ولا يتأتى من الأجزاء التى لا جزء لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان. والأشياء ذوات المقادير والأعداد ذوات الترتيب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية، ولا يجوز بعد بلا نهاية فى الفراغ والملاءة^(٤٧).

وهذا الرفض لمذهب الجوهر الفرد من جانب الفارابى نرى أنه كان تعبيراً عن اتجاه مضاد وقفه الفارابى ضد متكلمى الإسلام، وخاصة الكندى الذى كان يرى أن كل شيء من عدد أو موجود وجوداً فعلياً فهو متناه، وأنه يمكن تصور شيء لا نهاية له بالقوة فقط من حيث يمكن للعدد أن يضاعف إلى ما لا نهاية وللمقدورات الله أن تستمر فى التزايد إلى ما لا نهاية ولكن كل ما يعد من العدد بالفعل وكل ما يتحقق من مقدورات الله فهو متناه، وبالتالى فالزمان والحركة لما كانت أجزاءهما تجتمع معاً فيستحيل عندهم وجود زمان لا نهاية له فى المستقبل أو الماضى^(٤٨).

فالكندى يعتبر الحاضر أو الدورة الحالية لحركة الفلك أو الليل والنهار الحاليين طرفاً لما قبلها فكيف تكون طرفاً وهى لا تعدم حركة ولا تلاشى زماناً. والزمان والحركات بعدها موجودة كسلسلة تامة الحلقات إلى ما لا نهاية من الطرفين، وكل حلقة هى حد لما قبلها ولما يلحقها ولكنه حد موصل لا قاطع فإذا فصلنا الحلقة وأثبتنا مجيء الزمن من جهة الماضى أو لمحله مبتدئ منها عند المستقبل نكون قد عاملنا اللامتناهى معاملة المتناهى^(٤٩).

ثم أن قول الكندي أن الزمان حتى نقطة معلومة حاضر متناه فإذا أضفنا إليه يوما أو سنة أو أى كمية محدودة يكون محدودا هو قول فاسد؛ لأن عملية الإضافة لا نهائية. ويمكن تصوركم لا نهائى هو مجموع كميات محددة مضافة باستمرار إلى ما لا نهاية وبالتالي فلا استحالة فى تكون لا متناه من مجموعة أجزاء عددها لا متناه، والعدد اللامتناهى نفسه ما هو إلا مجموعة أعداد كل منها متناه ولكنها متسلسلة بلا انتهاء، وإلا كيف يمكن تصور اللامتناهى ككم؟^(٥٠). ويقول د. الألوسى. أن هذه الانتقادات وجهها جملة من الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وابن رشد والطوسى وغيرهم إلى المتكلمين الذين اعتنقوا مذهب الجوهر الفرد.

ويؤكد ذلك ويقول أنه عما يذكره «موسى بن ميمون» نسيب أن الفارابى ربما يكون أول من قدم الرد من وجهة نظر الفلاسفة ضد حجج المتكلمين حولها وأنه أظهر كل جوانب الضعف فيها^(٥١) ويعقب بقوله «ومن المعروف أن قول الكندي والنظام عن استحالة تحقق ما لا يتناهى أصبح قضية موجودة فى أى كتاب منذ القرن الثالث الهجرى فما بعده»^(٥٢).

خامسا، تعلق الهيولى بالصورة؛

إذا كان الفارابى قد أثبت لنا مقارنة الهيولى للصورة، وكيف أن كلا منهما يفتقر فى وجوده إلى الآخر، وإذا كنا قد عرضنا بعض الأدلة التى تؤيد ذلك، فإنه يؤكد أيضا من خلال بعض نصوصه تعلق الهيولى بالصورة ويبين كيفية التلازم بينهما، ويقدم الدليل على ذلك سواء من المجال الطبيعى أو الميتافيزيقى، فهو يذهب أولا إلى أن الهيولى مفتقرة فى وجودها الخارجى إلى مقارنة الصورة... فلذلك إذا لم يوجد ذلك الذى هى مقطورة لأجله، لم توجد هى أيضا. ولهذا إذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هى

أيضا فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما في وقت أصلا» (٥٣).

فافتقار المادة إذن يكون على ذات الصورة والاقتران بينهما موجود لأن الشئيين موجودان، وهذا يرجع إلى نظرية الفارابى فى العلل والمعلولات كما سنرى، إذ أن التلازم والاقتران يكون بين العلة ومعلولها أو كما يقول الفارابى أن علاقة السببية فى جوهرها علاقة تلازم ولوزم بين ما يعتقد سبب من جهة، وما يعتقد نتيجة من جهة أخرى «كل ما لم يكن فكان فله سبب» (٥٤).

ولكن يجب أن نتنبه هنا إلى أنه رغم أن الفارابى يلجأ إلى السببية فى تفسير كيفية تعلق الهيولى بالصورة، إلا أنه ينفى أن تكون الصورة علة أو سبب فى وجود المادة والعكس تمام، أى لا يجوز أن تكون المادة علة للصورة، «الصورة ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة وهى علة صورية للمركب وليست علة للمركب» (٥٥) كما يقول «وأنه لا يجوز أن يكون سببا للآخر فى الوجود» (٥٦) بل إن هناك سبب آخر يقيم كل واحد منهما مع الآخر.

والفارابى لم يقتصر فى بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة على المجال الطبيعى فقط، بل إنه يخوض فى مجال الإلهيات، أو ما بعد الطبيعة حيث نجده يقول: «لا يجوز أن يوجد بالفعل هيولى بلا صورة، ولا صورة طبيعية بلا هيولى، وأنه لا يجوز أن يكون أحدهما سببا للآخر فى الوجود بل ههنا سبب يقيم كل واحد منهما مع الآخر» (٥٧) كما يقول «الجسم مؤلف من مادة وصورة، ولا الصورة مستغنية فى وجودها عن المادة ولا المادة عن الصورة فلا بد فى وجودها من ثالث ليس بجسم» (٥٨).

فما هى حقيقة هذا الثالث الذى ليس بجسم؟؟؟

بعد أن أثبت الفارابى أن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة،
 وأنها من حيث هي مادة فهي قابلة للامتداد المكانى، ومن حيث هي صورة
 فهي قابلة لبعض الخواص الجوهرية أو العرضية، يضيف إلى هذين المبدأين
 الطبيعيين مبدأ ثالثاً غير طبعى وهو العقل الفعّال وهو علة تكونها من مادة
 وصورة، ومع أن البحث فى هذا المبدأ بحد ذاته ليس من شأن العلم الطبيعى
 كما ذكرنا، فلا بد من القول هنا أن الفارابى يحاول إثبات شيء مباين للهيولى
 والصورة، واحد بالعدد، دائم الوجود، يقول الفارابى «... ثم بلغ من
 تأخرها وتخلّفها وحساسة وجودها (أى المادة الأولى) أن صارت لا يمكنها أن
 تنهض وتسعى من تلقاء نفسها إلى استكمالها إلا بمحرك من خارج،
 ومحركها من خارج هو الجسم السماوى وأجزاؤه ثم العقل الفعّال»^(٥٩).

فالفارابى إذن قد رأى ضرورة وجود هذا المبدأ المفارق لبيان كيفية تعلق
 الهيولى بالصورة، ولا شك أن اتجاه الفارابى إلى المجال الميتافيزيقى ليستعير
 منه أحد المبادئ لتفسير كيفية تعلق الهيولى بالصورة هو اتجاه خاطئ لأنه قد
 خلط بين دراسته للمادة والصورة كمبدأين للموجودات الساكنة والمتحركة،
 وبين دراسته السبب أو المبدأ الفاعلى الذى عن طريقة تتضح ماهية الجسم
 الطبيعى.

وهكذا فنظريته فى مبادئ الموجودات نظرية مصبغة بصيغة ميتافيزيقية
 خجبت عنه وعن دارسى فلسفته التفسير الطبيعى الحسى لكيفية تعلق الهيولى
 بالصورة.

وهناك مسألة أخرى نرى أنه لزمنا علينا أن نعرضها رغم أن الفارابى لم
 يوضح القول فيها، وإنما عرضها بإيجاز شديد، وربما تبعد هذه المسألة أشد
 البعد عن المجال الطبيعى ولكننا لا نجد مفراً من عرضها حتى نستكمل رأيه
 فى تحديد علاقة الهيولى بالصورة وكيفية التلازم بينهما..

وتتلخص هذه المسألة فى سعى الهيولى وشوقها للتعلى بالصورة حيث يقول «أما الموجودات التى دون الأجسام السماوية فإنها فى نهاية النقص فى الوجود وذلك أنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوه به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التى لها بالقوة اليعيدة فقط لا بالفعل إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط، ولذلك هى أبدا ساعية إلى ما تتجوه به من الصورة»^(٦٠) ويؤكد سعى الهيولى للتلبس بصورة بقوله: «والمادة الأولى وجودها هو أن تكون لغيرها أبدا وليس لها وجود لأجل ذاتها أصلا، فلذلك إذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هى أيضا، فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا»^(٦١).

معنى هذا أن الهيولى دائمة النزوع إلى الصورة لتتجوه بها ولا يمكن أن تتجرد عنها أبدا لأنها متى عربت عنها بادرت إلى أن تستبدل بها صورة أخرى وإلا لزمها العدم المطلق «والمادة موضوعة لصور متضادة فهى قابلة للصورة ولضد تلك الصورة لوجودها فى تنقل من صورة إلى صورة دائما بلا فتور»^(٦٢).

إذن يلجأ الفارابى إلى فكرة الشوق يفسر بها حركة المادة فى جميع الموجودات الطبيعية «والفلك... ليست حركته لشهوة أو غضب لكن من جهة أن له شوقا إلى التشبه بالعقلية المفارقة للمادة ولكل واحد من الأجرام الفلكية عقل مفارق خاص له يشاق إلى التشبه به... والكل مشترك فى أن المعشوق واحد فهو المعشوق الأول»^(٦٣).

فالعشق إذن يسرى فى كل الموجودات كما يقول «د. مصطفى حلمى» سواء كانت هذه الموجودات أجسام بسيطة أو نفوس نباتية أو حيوانية أو بشرية أو فلكية، والهيولى عاشقة للصورة، والصورة عاشقة لمواضعها الطبيعية ولكمالاتها»^(٦٤).

وهكذا بعد تحليلنا لطبيعة العلاقة بين المادة والصورة وكيفية تعلق الهيولى بها، نستطيع أن نقول أن الفارابى قد أعطى الصورة أفضلية على المادة رغم اتجاهه إلى توضيح الأثر المتبادل لكل منهما وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى مؤثرات أرسطية وأفلاطونية بل وأيضا أفلوطينية إلى حد كبير، وقد وضحت هذه الأفضلية فى مذهبه من عدة نواحى منها:

أولا: إن المادة شئ لا محدد، والصورة هى التى تعطى التحديد لها، فالمادة الأولى وجودها هو أن تكون لغيرها أبدا وليس لها وجود لأجل ذاتها أصلا «...» ولذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا، وأما الموجودات التى صورتها صورة الصورة فهى لأجل ذاتها أبدا ولا يمكن أن تكون بصورها مبطورة لأجل غيرها» (٦٥).

وهنا نلاحظ أن الفارابى يضيف على الصورة صفات الجوهرية والكمال حتى يمكنها القيام بمعزل عن المادة كشئ أكمل وأسمى ومقصده من ذلك يتضح فى فلسفته الإلهية حيث يثبت خلود النفس واعتبارها صورة للجسم، وهنا يظهر التأثير الأفلوطينى على الفكر الفارابى الذى ظهر بصورة واضحة فى مبالغته فى تفضيل الصورة على المادة للدرجة تشعرننا أن الصورة هى كل شئ» (٦٦).

ثانيا: رغم أن الفارابى ينسب الطبيعة لكل من المادة والصورة، إلا أنه قد ذهب وفقا لرأى أستاذه أرسطو إلى أن الصورة أحرى بأن تكون لها طبيعة من الهيولى، دليل هذا أن الناس لا يقولون عن الأشياء قبل أن تتكون أن لها طبيعة ما لم تحصل لها صورتها، فطبيعة الكائنات هى صورتها التى تعين النوع الداخلى فى حدها،

أى أن طبيعتها ليست المادة بل صورتها النوعية، أى صورتها التى لا تنفصل عنها، يقول الفارابى «المادة والصورة كل واحد منهما يسمى بالطبيعة إلا أن أحراهما بهذا الاسم هو الصورة» (٦٧).

كما أن المادة ليست إلا بالقوة بوجه ما، وفى حين أن الصورة هى الفعل والحقيقة وهى التى تكون ماهية الشيء، وكما ذكرنا سابقا فإن الموجود أيا كان يسمى على حسب صورته لا على حسب مادته (٦٨).

بل إن الفارابى يذهب أبعد من ذلك فيجعل المادة عنصرا مساعدا للصورة فقط وهى تعاون الصورة فى عملية انتقال الأجسام الطبيعية من القوة إلى الفعل «... والمادة إنما وجودها لأجل الصور فكان الغرض الأول إنما كان وجود الصور، ولما لم يكن لها قوام إلا فى موضوع ما جعلت المادة موضوعه لتحمل الصورة» (٦٩).

ثالثا: كذلك نرى أن نظرية الفارابى فى التغير بوجه عام والحركة بوجه خاص وما يترتب عليها من أشكال الوجود المختلفة وترتيبها إنما تقوم أساسا على نظريته فى تفضيل الصورة على المادة.

إذ أن الصورة فى العالم ليست إلا ارتقاء مستمرا للهوىلى إلى الصور الأرقى والأدنى، وما الكون إلا سلما متدرجا مستمرا للموجودات فما هو فى أرقى السلم تسود فيه الصورة، وما هو فى أدنى السلم تفوق فيه الهوىلى الصورة، وفى أسفل هذا السلم تكون هناك الهوىلى المطلقة أو المادة الأولى، وفى قمته الصورة اللامادية المطلقة، وفى ذلك يقول الفارابى «كل ما كان أقرب إلى

المادة الأولى كان أحسن، وكل ما كان أقرب إلى صورة الصور كان أشرف» (٧٠).

وبناء على ذلك يرتب الفارابى الموجودات على الوجه التالى «الموجودات الممكنة على مراتب، فأدناها مرتبة ما لم يكن له وجود محصل ولا بواحد من الضدين وتلك هى المادة الأولى، والتى فى المرتبة الثانية ما حصلت لها وجودات بالاضداد التى تحصل فى المادة الأولى - وهى الأسطقات، وهذه إذا حصلت موجودة بصور ما، حصل لها بحصول صورها إمكان أن توجد وجودات آخر متقابلة أيضا فتصير مواد لصور أخرى ولا تزال هكذا إلى أن تنتهى إلى صور لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور أخرى، فتكون صور تلك الموجودات صوراً لكل صورة تقدمت قبلها وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة، والمادة الأولى أحسن الموجودات الممكنة» (٧١)، وهكذا تفاضلت الموجودات بحسب صورتها فأصبحت صور الأسطقات فى أدنى مرتبة، ثم صور الأجسام المعدنية وهى أرفع مرتبة من صور الأسطقات، ثم صورة النبات على تفاضلها أرفع مرتبة من صور الأجسام المعدنية، ثم صور الحيوان الناطق وهى الهيئات الطبيعية التى له بما هو ناطق أرفع من صور الحيوان غير الناطق (٧٢).

وهكذا نستطيع القول بأن الصورة قد احتلت هذه المكانة السامية فى مذهب الفارابى وما ذلك إلا لتأثره بأستاذه أرسطو، وقد يتساءل البعض كيف أعطيت الصورة هذه المكانة وهذا التفضيل فى مذهب أرسطو وهو فى نفس الوقت يرفض القول بالمثل التى نادى بها أفلاطون بل وينفيها نفيًا لا يقبل جدال؟.

والواقع أن أرسطو فى نظريته فى الصورة لم يكن قد تخلص تماما من نظرية المثل الأفلاطونية.

يقول برتراند راسل «إن الصورة عند أرسطو أكثر حقيقة فى وجودها من المادة وهذا يذكرنا بالمثل الأفلاطونية التى لا وجودا حقيقيا إلا لها، فالظاهر أن التغيير الذى أدخله أرسطو على ميتافيزيقا أفلاطون أقل مما يصوره لنا، ويعزز قوله بقول زلر «إن أرسطو لم يحرر نفسه إلا نصف تحرر من قبل أفلاطون نحو تجسيد المثل فقد كان للصورة عنده ما كان للمثل عند أفلاطون من وجود ميتافيزيقى قائما بذاته، وهو الذى يعتمد عليه وجود الأشياء الجزئية كلها» (٧٣).



القسم الثانى

علل الموجودات الطبيعية

تمهيد:

عرفنا سابقا أن الفارابى قد انتهى من بحثه فى مبادئ الموجودات الطبيعية إلى أنها مركبة من مادة وصورة وهى علتنا طبيعتها، إلا أنه لكى يفسر لنا وجود هذه الموجودات يذهب إلى القول بأن لا علة فاعلية وعلة غائية هما سبب وجود الصورة فى المادة.

وإذا كان الفارابى لم يترك لنا رسائل أو مؤلفات يبحث فيها موضوع العلية أو السببية بالتحديد، فإن آراءه حول هذا الموضوع جاءت متناثرة فى بعض رسائله ومؤلفاته، وتميزت بالغموض والإيجاز كعادته.

وقد حاولت جاهدة استخلاص رأيه مما عثرت عليه فى ثنايا مؤلفاته من نصوص موجزة وبما يتيح لى تناول المشكلة من جميع النواحي سواء من ناحية أنواع العلل، أو مشكلة السببية، أو رأيه فى الصدفة والاختيار، أو مشكلة السببية وعلاقتها باللزوم والتلازم والفعل والانفعال.

وبما لا شك فيه أن دراسة العلل تعد على جانب كبير من الأهمية، فنظرية العلل شرط ضرورى ملازم للحركة فالعلة المادية وإن كانت سلبية إلا أنها تفترض استعدادا للحصول على الصورة والعلة الصورية نظرا لأنها تضيف على المادة حقيقتها فهى علة إيجابية، والعلة الثالثة وهى العلة الفاعلة فإنها تدل على الحركة من حيث إنها سبب انتقال الشيء من حالة القوة إلى حالة الفعل، وأما العلة الرابعة الغائية فإنها تكشف عن غاية الحركة إذ لأجلها تحصل الصورة فى المادة.

وعلى ذلك فالحركة ليست إلا الجمع بين تلك العلل فى علتين رئيسيتين هما المادة والصورة وذلك عبر الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بفضل فعل التشوق الطبيعى والعشق.

أما إذا أردنا أن نفهم التغيرات التى تقع فى الطبيعة من كون الأشياء وفسادها فلا بد لنا من دراسة العلل.

هذا بالإضافة إلى أن معرفة الوجود حق المعرفة لن يأتى من البحث فى مبادئه وتركيبه فحسب، بل يجب أن نبحث فى أحوال علله ومدى تأثير كل منها فى أحوال الجسم.

والواقع أن نظرية الفارابى فى العلل لا تغوص فقط فى أعماق الفلسفة الطبيعية بالبحث عن أسباب الموجودات بل إنها ترتبط أيضا بكثير من المجالات الميتافيزيقية فى فلسفته، ويبدو ذلك واضحا حين يركز بحثه على بيان أهمية العلة الفاعلة مثلا فنجد أنه يتطرق إلى البحث فى ممكن الوجود، وواجب الوجود.

كذلك يتطرق من هذه المسألة إلى البحث فى قدم العالم وحدوثه ونظرية الفيض وصدور الموجودات.

وهذا التداخل بين الجانب الفيزيقي والجانب الميتافيزيقي وإن كنا لا نجد عند أرسطو إلا أننا يمكننا أن نلاحظه بوضوح فى مذهب الصدور فى الأفلاطونية المحدثة (٧٤).

هذا بالإضافة إلى تأثيره بالجوانب الدينية التى يعتنقها والتى ظهرت بصورة واضحة عند دراسته للعلة الغائية، ويعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين اتجهوا اتجاها مخالفا لأرسطو من جهة، وللمتكلمين من جهة أخرى فى بيان العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، فبينما يجعل أرسطو العلة النهائية أو

القصوى علة غائبة فقط^(٧٥)، نجد الفارابى يعتبرها علة فاعلة غائية، وبذلك يجعل فعل الله مستمر، بينما نجد الأشاعرة من المتكلمين لا يقرون إلا بوجود علة واحدة فاعلة وخالقة وهى الله، ويرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية.

أولاً: العلة الأربعة فى فلسفة الفارابى:

والعلة عند الفارابى كما هى عند أرسطو أربعة: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، إذ يقول «مبادئ الوجود أربعة: ماذا وبماذا وكيف وجود الشيء فإن هذا يعنى به أمر واحد، وماذا وجوده ولماذا وجوده، فإن قولنا عماذا وجوده ربما يدل به على المبادئ الفاعلة وربما دل به على المواد فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة»^(٧٦)، المادة والماهية والفاعل والغاية.

فالفارابى يؤكد هنا أن علة وأسباب الموجودات أربعة، وهو فى تقريره لهذه العلة ينقد من اقتصر من المذاهب على علة واحدة سواء كانت هذه العلة مادية (وهو مذهب انطيفون وأتباعه) أو علة صورية (وهو مذهب الفيتاغوريون وأفلاطون)، ويقرر حقيقة هامة أقام عليها نظريته فى مبادئ الموجودات وعملها وهى، أن العالم مركب فى الحقيقة من بسيطين هما المادة والصورة، وإن التركيب لا يكون فى شيء واحد إذ أن أقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيان لأن الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال^(٧٧).

فالعلة المادية: هى العلة التى هى جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة^(٧٨) وهى الحاملة لصورة الشيء كالبرونز فى التمثال إذ لولا البرونز ما صنع التمثال «فالمادة مبدأ وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط وليست هى فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة»^(٧٩).

فالعلة المادية لشيء ما من الأشياء هي الهولى التى يتكون منها، وهى المادة الخام التى تصبح هى الشيء.

والعلة الصورية: هى هيئة الشيء أو شكله أو طبيعته أو ماهيته التى تجعل الشيء هو هو، والتى بها تصير مادة تمثال «البرونز» تمثالا بالفعل^(٨٠)، فالعلة الصورية تفيد تقويم المادة، وتفيد الشكل، وأنها تعد بالقياس إلى المركب منها ومن المادة جزءا بالفعل، أما وجود المادة فلا يكفى فى كون الشيء بالفعل بل فى كونه بالقوة «الصورة وجودها لا لتوجد بها المادة بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرًا بالفعل، فإن كل نوع إنما يحصل موجودا بالفعل وبأكمله وجودية إذا حصلت صورته، وما دامت مادته موجودة دون صورته فإنه إنما هو ذلك النوع بالقوة»^(٨١)، فالمادة هى بالقوة سرير وبالصورة تصير سرير بالفعل فهذه العلة تكون مبدأ فاعلى للمادة لو كان وجودها بالفعل، كما يمكن اعتبارها جزءا للعلة الفاعلية وإن كانت تعد فى الواقع علة صورية للمركب منها ومن المادة بل صورة للمادة وهى علة صورية للمركب وليست علة للمركب»^(٨٢) وهنا نجد تقارب عند الفارابى كما هو الحال عند أرسطو بين العلة الصورية والعلة الغائية، فالصورة تضى على المادة حقيقتها حتى تصبح العلة الغائية فى آخر الأمر غير متميزة تماما عن العلة الصورية يقول الفارابى الغايات فى الأمور الطبيعية هى نفس وجود الصور فى المادة لأن طبيعة ما إنما تتحرك لتحصل صورة ما فى مادة»^(٨٣).

وهكذا يفسر الفارابى علية الشيء من حيث وجوده فى الخارج والعقل، أى من حيث ذاته، وهذا التفسير الذى تأثر فيه بأرسطو إلى حد كبير وكان شائعاً عند من سبقه من الفلاسفة كالكندى^(٨٤) لم يعد مقبولا فى عصرنا

الحديث، فلو أخذنا مثلاً «تعريف» جون ستيوارت مل «للعلة على أنها» الحد السابق غير المتغير واللامشروط» فإن هذا التعريف يستبعد العلة الغائية، لأن العلة الغائية هي النهاية وليست حداً سابقاً في الزمان، كما أنها لا تتضمن العلل الصورية لأننا لا نفكر الآن في مفهوم الشيء باعتباره جزءاً من علته، ولا يأخذ هذا التعريف سوى العلتين المادية والفاعلية ولكن ليس بالتفسير الأرسطي لهما، لأنه ينظر إليهما على أنهما قوة مثالية تعمل منذ البداية، بل من النهاية بينما ينظر العلم الحديث إلى العلة الفاعلة على أنها الطاقة التي تنتج الحركة وهي طاقة آلية خالصة.

ولكن يجب أن نلاحظ أن العلم الحديث لا ينكر العلتين الصورية والغائية بالمرّة، كل ما هنالك أنه يعتبرهما خارج مجاله، إذ مجاله العلل الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيلسوف لشرحهما^(٨٥).

ولما كان كل جسم وكل عرض فله فاعل ومكون عنه وجد كما يقول الفارابي^(٨٦) فإن العلة الفاعلة هي المبدأ الذي صورة الشيء عنه كالقنان الذي صنع التمثال لأنه العلة التي قبلت البرونز وصيرته تمثالاً، فالفاعل عند الطبيعيين^(٨٧) هو مبدأ التحريك، والحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل في المادة فيكون هذا المبدأ هو سبباً لتحريك غيره. أو خروجه من القوة إلى الفعل^(٨٨).

فإذا كانت العلة الفاعلة تفيد التحريك فإن علاقتها بالعلة المادية والصورية والغائية تتضح تمام الوضوح، فمن جهة المادة يكفى فيها الاستعداد لملاقاة القوة الفاعلة، ومن جهة الغاية لا بد من وجود المبدأ الفاعلي إذ أنه سبب للغاية، ومن جهة الصورة لا بد من وجود المبدأ الفاعلي إذ أن المادة

وحهدا لا تكفى فى تصور الكائن، وعموما فإن أهمية هذه العلة ستوضح أكثر عند دراستنا للعلة الغائية.

العلة الغائية: يذهب الفارابى إلى أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة، أو كما يرى «أرسطو» أنها القصد أو الغرض الذى يرمى إليه الفاعل مما فعل كغرض الفنان من صنع التمثال، كـ «حب الفنان أو نيل المجد، أو تخليد ذكرى صاحب التمثال»^(٨٩)، فكل ما هو جسمانى فهو إما لغرض وغاية، وإما لازم وتابع لشيء هو غرض وغاية^(٩٠)، وليست الغايات فى الأمور الطبيعية - كما يرى الفارابى - سوى - وجود الصور فى المادة، فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة «والعلة يجب أن توجد مع المعلول فإن العلل التى لا توجد مع المعلولات ليست عللا بالحقيقية بل معدات أو معينات وهى كالحركة»^(٩١) مثال ذلك أنه عن طريق الغاية المعقولة عند النجار مثلا حصلت الصورة الموجودة فى السرير، وبالصورة الموجودة فى السرير حصلت الغاية المعقولة موجودة فى الوجود والاعيان^(٩٢).

فالذى يربط العلة الفاعلية بالعلة الغائية هى مسألة البداية والنهاية، فالصورة الإنسانية مثلا تعد غاية إذا نظرنا إلى انتهاء الحركة وهى الصورة التى فى الابن، وتعد علة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهى الصورة التى فى الاب^(٩٣).

وهكذا ينتهى الفارابى إلى القول بأن تلك حال الأجسام الطبيعية فإن كل واحد منها إنما وجد لغرض ولغاية وكذلك كل أمر وغرض قوامه فى الأجسام الطبيعية فإنه أوجد لغرض ولغاية ما^(٩٤).

والواقع أن دراسة الفارابى للعلّة الغائيّة يتداخل فيها الجانب الفيزيقي مع الجانب الميتافيزيقي بحيث يصعب الفصل بينهما، ولكن يمكن القول بأن دراسته للغائيّة داخل إطار الفلسفة الطبيعيّة تتعلّق باعتبارها العلة الرابعة من علل الموجودات، كما تتعلّق برفضه القول بالاتفاق والمصادفة، وإثبات الغائيّة في عالم الطبيعيّة، إلا أننا نلاحظ غوصه دائماً في أعماق ما بعد الطبيعيّة. فحين جعل تحقق الموجودات في العالم الخارجى لا يكون إلا بمحرك من خارج مفارق، هذا المحرك المفارق لم يكن إلا من عالم ما بعد الطبيعيّة وهو ما يستمد من التصور وجوده فيعطى التصديق قوة اليقين لأن اليقين إنما هو نتيجة انتقال التصور من القوة إلى الفعل عبر سببه الخارجى المفارق له (٩٥).

وقد استخدم الفارابى فكرة الغائيّة ليستدل بها على وجود الله، كما أننا سنجدّه قد ربط بين الفكرة الغائيّة وفكرة العناية الإلهية، فالله ليس علة غائيّة كما كان عند أرسطو بل أن عنايته تسرى في الكون بأسره نظراً لأنه علة فاعله وغائيّة.

كما أنه حاول تفسير الشر بحيث لا يتعارض في وجوده مع التسليم بالغائيّة والعناية الإلهية، فذكر أن الخير والنظام مقصودان بالذات. أما الشر فإنه لاحق لأمر لم يكن بد من وجودها وعلى سبيل العرض، أى أن ما يجرى من فساد أو شر هو من ضرورة الهيولى لا من قبل تقصير الفاعل، فالسبب الذى من أجله كان النظام في أفعال الأمور الهولانية هو أن مبدأ كل واحد من هذه لا يمكن أن يوجد له بالطبع أكثر من هذا وعلى هذا يكون الشر حادثاً بالعرض (٩٦).

وهكذا استطاع الفارابى إثبات الغائيّة في عالم الطبيعيّة.

ويتهى الفارابى من بحثه في العلل بإثبات أن كل علة مكملّة للآخرى ولا يمكن أن تقوم أحدهما مقام الأخرى. فلكل علة دورها في التأثير ولكن

على اختلاف فى تأثير كل واحدة منها، فالغائية تؤثر فى العلة الفاعلة من جهة اتجاه الفعل، والفاعلية تؤثر فى الغائية من جهة وجود الفعل الذى بدوره لا نعرف ولا نتصور الغاية، وهاتان علتان الوجوديتان يرتبطان بالعتين المادية والصورية التى تكونان ماهية الشئ وطبيعته، وبهذا ترتبط العلل الأربع لتوضح لنا ماهية الشئ. وماذا وبماذا وكيف وجوده، وعن ماذا وجوده، ولأجل ماذا وجوده.

فالفارابى يوضح لنا أننا نعرف ماهية الشئ وجوهره (أى صورته) والذى يتحدد بالسؤال «ما هو» وعندما تتم لنا معرفة مادة الشئ بعد معرفة صورته، فالإنسان يحاول معرفة علة ارتباط المادة بالصورة، وهذه العلة هى المحرك الأول المباشر أو العلة الفاعلة، وعندما نعرف هذه العلة نحاول معرفة علة وجود الشئ أو سبب تحريك المحرك والغاية من وراء ذلك وتلك هى العلة الغائية. «أما عن ماذا وجوده يطلب به الفاعل والمادة، ولماذا وجوده يطلب به الغرض والغاية التى لأجلها وجوده»^(٩٧) وعندما نعطى هذه العلة الرابعة إلى جانب العلل الثلاث الأولى فقد كمل العلم بالشئ أو عرفت مبادئ أو أسباب وجوده^(٩٨).

ثانياً: الفارابى ومشكلة السببية؛

كانت الفلسفة اليونانية إجمالاً تؤمن بحتمية القوانين الطبيعية فى العالم العلوى، بينما ترد قوانين الطبيعة على هذه الأرض إلى الصدفة. وقد أدرك الفارابى خطأ هذا التصور فقام يناهض هذا الاتجاه ووضع نظرية تثبت حتمية القوانين الطبيعية فى العالم العلوى، والعالم السفلى من خلال نظرية الصدور.

لقد اتضح لنا مما سبق أن دراسة الفارابى للعلل والأنساب كانت منصبه أساساً على الكشف عن أسباب الموجودات متابعاً فى هذا أرسطو على وجه

الخصوص إلا أن نظرية الفارابى فى مشكلة السببية لا ترتبط بالصراع بين نظرة الفلاسفة ونظرة المتكلمين كما ارتبط اسم «ابن رشد» فى دراسته المستفيضة ونقده لنظريات الأشاعرة على وجه الخصوص حيث نجد أن المتكلمين قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسيباتها، وهل هى ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله؟؟ وسنرى أنهم أغفلوا ملاحظة القوانين الطبيعية، ويرون أنه لا شئ يحصل فى العالم حسب قوانين ثابتة مع ضرورة حقيقية وإنما يرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية: والله عندهم ليس هو العلة الأولى كما هو عند الفارابى وفلاسفة الإسلام، بل هو فاعل الطبيعة وظواهرها (٩٩).

ورغم أن المعتزلة وهم من المتكلمين قالوا بحتمية القوانين الطبيعية، إلا أنهم لم يصلوا فى ذلك إلى مبدأ السبب الكافى الذى يرتبط ارتباطا مباشرا بالعلة الغائية. ففى مذهبهم أن العالم خلق على الصورة التى هو عليها، وفى الوقت الذى خلق فيه حسب مبدأ الأصلح وبهذا تكون كل القوانين الطبيعية مسببة ومقتنة على الوجه الذى هو عليه (١٠٠).

ويعقب على ذلك «موسى بن ميمون» بقوله الفلاسفة يسمون الله العلة الأولى والسبب الأول، والمتكلمون يهربون من هذه التسمية، ويسمونهم الفاعل ويظنون أن فرقا عظيما بين قولنا سبب وعلة، وبين قولنا فاعل لأنهم قالوا: إن قلنا أنه علة لزم وجود المعلول، وهنا يؤدى لقدم العالم، وأن العالم له على جهة اللزوم، وإن قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله بل لا يتصورون معنى كون الفاعل فاعلا إلا بأن يتقدم فعله. وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل. كما يرى أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل فى هذا المعنى لأنك إذا أخذت العلة أيضا بالقوة فهى تتقدم معلولها بالزمان، أما إذا كانت علة بالفعل فإن معلولها موجود

بوجودها علة بالفعل ضرورة، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلا بالفعل فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل أن يبنى البيت ليس هو بناء بالفعل لكنه بناء بالقوة، كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يبنى بيت بالقوة. وحين يبنى فهو بناء بالفعل ويلزم وجود شيء مبنى ضرورة. وما ربحنا شيئا فى تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة وسبب كما يرى ابن ميمون (١٠١).

وحقيقة الأمر فإن فكرة السببية عند الفارابى يشوبها بعض الغموض والاضطراب نظرا لأنه يخلط فيها بين المجال الفيزيقي والمجال الميتافيزيقي. فهو يحاول أن يصعد من العلة الغائية التى بحثها فى المجال الطبيعى إلى أن يربط بين وجود هذه العلة وبين وجود مسبب لها فينتقل بحثه من المجال الفيزيقي إلى المجال الميتافيزيقي عندما يعمم أفكار العناية والغائية، وبحيث يبدو الكون له مظهرا لعناية الخالق به. وقد فعل ابن سينا ذلك، كما أن ابن رشد من تقريره أسباب محددة لكل موجود من الموجودات، انتقل منها إلى تقرير العناية والغائية وهما الفكرتين التى استند إليهما فى استدلاله على وجود الله (١٠٢).

والفارابى فى تقريره للسببية يعتقد أن الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب ومسبباتها، اقتران تلازم بالضرورة، وليس فى الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب. فهو يؤكد حتمية السببية بصيغة واضحة فيقول «كل ما لم يكن فكان فله سبب» (١٠٣).

والمعروف أن ما لم يكن فكان هو «الممكن الوجود» الذى لا يصير وجوده واجبا متحققا بالفعل إلا بعله تكون سببا لحركة الممكن من حالة القوة التى كان فيها إلى ما يصير إليه بالفعل (١٠٤).

وينفى الفارابى أن يكون المعدوم سببا لحصوله فى الوجود؛ لأن كل ما يحدث فى عالم الممكنات من صيرورة، وتبدل، وكون وفساد لا يحدث إلا

بسبب معلوم لأن المعدوم لا شيء، وليس اللاشيء مما يتصف بما قد يكون به سببا لشيء «والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسفيا صار سببا» (١٠٥). فالأسباب تستحدث بعد أن لم تكن، والعوامل الفاعلة تصير أسبابا كلما اكتسبت الوجود كأسباب بفعل أسباب أخرى تحركها من حالة السبب بالقوة إلى حالة السبب بالفعل، أو من حالة السبب الممكن إلى حالة السبب الواجب الفعل والتأثير كعامل فاعل. ولكن سلسلة العوامل الفاعلة لا تتسلسل إلى ما لا نهاية من العلل والأسباب، بل تنتهي إلى مبدأ يترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها، إذ يقول الفارابي «الحكمة علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذات الأسباب، وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ما هي وكيف هي وأنها وإن كانت كثيرة فإنها ترتقى على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب الأول في وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة» (١٠٦).

وهكذا يؤكد الفارابي «أننا لن نجد في عالم الكون طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب» (١٠٧) وكما تنتهي سلسلة الأسباب إلى سبب الأسباب كذلك تنتهي سلسلة الممكنات إلى «واجب الوجود» الذي هو سبب الأسباب والذي تنتهي إليه حتمية تنسيق الحوادث «طبيعية، واختيارية».

كما ينفي الفارابي أن تكون هناك علل ممكنة لا نهاية لها «لأن لكل واحدة منها خاصية الوسط فيكون معلولاً باعتبار وعلة باعتبار، وكل ما يكون له خاصية الوسط فله بالضرورة طرف، والطرف نهاية، فيكون استناد الممكنات إلى وجود واجب الوجود يريثاً عن العلل المادية والفاعلية والغائية» (١٠٨).

ويؤكد «موسى بن ميمون» قول الفارابي ويرى أن وجود علل ومعلومات لا نهاية لعددها محال ولو لم تكن ذات عظم، مثال ذلك أن

يكون هذا العقل مثلاً سببه عقل ثان، وسبب الثانى ثالث، وسبب الثالث رابع وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا أيضاً بين المحال» (١٠٩).

وهكذا نكتشف لنا دراسة الفارابى لمشكلة السببية، وبيان كيفية العلاقة بين الأسباب ومسبباتها أنه يركز على الكشف عن خصائص معينة لكل شىء، ولذا فقد وجدنا أنه أبطل علم أحكام النجوم إذ يقول «والثالث أمور منسوبة إلى الكواكب بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان كمن ظن أن الكوكب الفلانى متى قارب أو اتصل بالكوكب الفلانى استغنى بعض الناس وحدث به حادث، وهذه أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط أبداً ولا تنفع فيها التجارب، ولا سبيل إلى معرفتها بالبحث والتفتيش إذ ليس السبب فى جهلها قصور الإنسان عن إدراكها، وممتنع أن يكون بها تقدم المعرفة البتة» (١١٠).

ثالثاً: إنكار المصادفة والاختيار،

واستكمالا لرأيه فى مشكلة السببية فإنه يقرر: أنه لا اختيار للإنسان ولا مصادفة فى الطبيعة، فالطبع الحادث مثل الاختيار الحادث يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلية المنسقة لحتمية كل ما يحدث بأسباب يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً سببياً بالضرورة وتنتهى بالاول الذى هو واجب الوجود وسبب الأسباب يقول الفارابى «ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التى ليست باختياره، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شىء مقدر. فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف اختياره» (١١١). فالفارابى يرى من خلال هذا النص أنه يجب على الإنسان أن يكشف عن حقيقة ما يتوهمه اختياراً فيتساءل عن جوهر حقيقة الاختيار الذى هو لا شك فعل «هل هو حادث فيه

بعد ما لم يكن، أو غير حادث؟ إن كان غير حادث فيه، لزم أن يصحبه ذلك الاختيار لا يتفك عنه، ولزم القول بأن اختياره من غيره، وإن كان حادثا ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاء ومحدث أحدثه، فإما أن يكون إيجاد الاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل إلى غير النهاية، أو يكون وجود الاختيار فيه بالاختيار فيكون محمولا على الاختيار من غيره وينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره أى ينتهى إلى الاختيار الأولي (١١٢).

والفارابى هنا يؤكد أن إحساس الإنسان بحرية الاختيار محض وهم؛ لأن الاختيار مثله مثل الحدث فى الطبيعة حادث ولهذا الحوادث أسباب محتومة بسلسلة علل تنتهى إلى سبب الأسباب الذى هو الإرادة الأولية المنسقة لجمعية فعل الأسباب فى كل ما كان بعد أن لم يكن من الحوادث، طبيعية كانت أو إنسانية. فهى عند الفارابى سواء فلا مصادقة فى الطبيعة ولا حرية للإنسان.

ولكى يفرق الفارابى بين الأمور المضبوطة، والأمور الاتفاقية فإنه يذكر أن العلل والأسباب قد تكون قرية معلومة ومضبوطة مثل حمى الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه. وقد تكون بعيدة وهذه البعيدة قد يتفق أن تصير معلومة مدركة مضبوطة وقد تكون مجهولة. فالمضبوطة المدركة منها: كالقمر يمتلئ ضوءا ويسامت بحرا فيمتد فيسقى الأرض فينبث الكلا فيرتعها الحيوان فيسمن فيربح عليها الإنسان فيستغنى (١١٣).

أما المجهولة المستعصية على الإدراك فهو «أن يحدث فى العالم أمور لها أسباب بعيدة جدا فلا تضبط لبعدها، فيظن بتلك الأمور أنها اتفاقية فينعد منها سحائب ويمطر عنها أمطار وتكدر بها أهوية فتستعفن بها أبدان فيرثيهم أقوام فيستغنون... غير أن الذى يزعم أنه قد يوجد سبيل إلى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذى ذكرت مثل

تفاؤل أو معاقبة أو استخراج حساب فهو مدع ما لا يذعن له عقل صحيح البتة» (١١٤). كما يقول «أمر العالم وأحواله نوعان: أحدهما أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد: كالحر عن النار وعن الشمس توجد للأجسام المجاورة والمحاذية لهما. . . . والنوع الآخر أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الإنسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها، فكل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات. ولو لم يكن في العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء، وإذا ارتفع لم يوجد في الأمور الإنسانية نظام البتة لا في الشرعيات ولا في السياسات لأنه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد شيئا لغدة، ولما أطاع مرؤوس لرئيسه، ولما أحسن أحد إلى غيره، ولما أطيع الله، ولما قدم معروف» (١١٥).

ونستخلص مما سبق أن الأسباب عند الفارابي ثلاثة أنواع: قريب معلوم، وبعيد معلوم، وبعيد غير معلوم. وكل ما يحدث فلما يحدث بسبب محتوم. لكن ما يحدث بفعل أسباب بعيدة غير معلومة نتوهم أنه يحصل اتفاقا إن كان مما يحدث في الطبيعة، ونتوهم أنه يحصل باختيارنا إن كان مما يحدث في الإنسان من أفعال يشعر معها أنه يريد مختار (١١٦).

وسواء أدركنا السبب أم لم ندركه فذلك لا يغير من حقيقة حتمية السببية شيئا «فلن نجد في عالم الكون طبعاً حادثاً إلا عن سبب».

وإذا كان ظاهر الملاحظة يفيد أن ثمة ما يحصل في الكون اتفاقا بلا أسباب، فإن ظاهر الإحساس يفيد أن ثمة ما يحصل يحصل باختيارنا. ورغم ظاهر هذه الملاحظة وظاهر هذا الإحساس فالفارابي يرى أنه لو لم تكن في العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة، ولو لم يكن للإنسان وهم

الاختيار لأصبحت الحياة مستحيلة ضمن حدود عالم معلوم أسباب كل الحوادث بحتمية لا اتفاق بموجبها من أحداث الطبيعة ولا اختيار للإنسان.

وإذا كان الفارابى قد ميز بين الإرادة والاختيار، فلإن ذلك لا يشير إلا إلى تميز نتهمة اختيارا بدليل رفض الفارابى للمصادفة وللاختيار فهما عنده محض وهمين ينشآن من جهلنا بالأسباب الحتمية للنتائج.

إلا أننا منجد «ابن سينا» يتعرض بالنقد لمن ينكر الاتفاق والمصادفة ويقول «إن هذا المذهب المبطل للاتفاق المحتج بأن كل شيء يوجد له سبب معلوم، وليس هناك من داع إلى اختلاف سبب هو الاتفاق، لا يؤدي احتجاجه إلى المطلوب؛ لأنه ليس إذا وجد لكل شيء سبب، لم يكن للاتفاق وجود. بل كان السبب الموجب للشيء الذى لا توجهه من جهة الدوام والأكثر هو السبب الاتفاقي نفسه من حيث هو كذلك. ويتساءل «د. عاطف العراقي» فى كتابه «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» هل نقد ابن سينا هذا صحيح من كل جوانبه؟، ويرى أنه خاطئ. يعلل ذلك بقوله كيف يكون الاتفاق سببا؟. وهل إذا حدث شيء بالاتفاق فهل يكون ذلك مبررا لإدخال الاتفاق فى جملة الأسباب؟، إن ابن سينا قد غفل عن النتائج التى يمكن أن تؤدى إليها آراء هذا الفريق إذ كيف يتسنى لنا تفسير أسباب شيء ما تفسيراً دقيقاً إذا سلمنا بالاتفاق والبخت مهما كانت الصورة التى يكونان عليها (١١٧).

رابعاً، العلاقة السببية بين اللزوم والتلازم وبين الفعل والانفعال،

لما كانت علاقة السببية فى جوهرها علاقة تلازم ولزوم بين ما يعتقد سبب من جهة وما يعتقد نتيجة من جهة أخرى، فلإن الفارابى يفصل القول فى هذه العلاقة ويقول «اللزوم منه ما يكون عرضياً ومنه ما يكون ذاتياً، فالذاتى مثل وجود النهار مع طلوع الشمس، والعرضى مثل مجيء عمر عند ذهاب زيد. ومنه أيضاً ما هو تام اللزوم ومنه ما هو ناقص اللزوم، والتام هو

أن يوجد شيء بوجود شيء آخر وذلك الآخر يوجد أيضا بوجود الشيء الأول حتى يتكافيا في الوجود مثل الأب والابن، والضعف والنصف. والناقص للزوم هو أن يوجد شيء بوجود شيء آخر وليس إذا وجد ذلك الشيء الآخر وجد الشيء الأول وذلك مثل الواحد والاثنين فإنه ما وجد الاثنين إلا وجد الواحد وليس إذا وجد الواحد وجد الاثنين لا محالة» (١١٨).

وواضح من هذا النص أن الفارابى يقصد بالزوم الذاتى التلازم المضطرد، ويقصد بالزوم العرضى غير المضطرد. فهو لا يرتب على اضطراد الزوم ضرورة، كما لا يرتب على عدم اضطراد الزوم عدم ضرورة وإلا لكان الزوم الذاتى المضطرد لزوما ضروريا، ولكان الزوم العرضى الغير مضطرد لزوما غير ضروريا.

ونستنتج من ذلك أن الفارابى لا يرى ضرورة التلازم وضرورة الزوم إلا فى تلامز العلة والمعلول وحتمية لزوم ما يلزم من العلة فى المعلول، أى حتمية العلة وحتمية انفعال المعلول.

ثم يناقش الفارابى العلاقة السببية بين «الفعل والانفعال» من جهة و«الزوم والتلازم» من جهة أخرى... فما هى حقيقة العلاقة بينهما وهل هما من باب المضاف؟؟

يقول الفارابى ليس كل شيء يوجد مع شيء آخر يعدا من باب المضاف لأننا لا نجد التنفس إلا مع الرقة، ولا النهار إلا مع طلوع الشمس، ولا العرض بالجملة إلا مع الجوهر، ولا الجوهر إلا مع العرض... الخ، وليس شيء من ذلك من باب المضاف لكنها داخله فى باب الزوم» (١١٩).

وقد يظن الإنسان أنه إذا تشابه شيان ثم ظهر أن شيئا ثالثا هو سبب لأحدهما فقد يظن ويتوهم بأن هذا الثالث سبب أيضا للآخر، وذلك لا يصح

فى كل متشابهين كما يقول الفارابى لأن التشابه قد يكون لعرض من الأعراض وقد يكون بالذات^(١٢٠). فإذا تشابه مثلا «أ»، «ب» بالذات وكان «ج» سببا لأحدهما فهو سبب للآخر بالضرورة، وإذا تشابه «أ»، «ب» بالعرض وكان «ج» سببا لأحدهما فلا يكون سببا للآخر.

وقد يعتقد البعض أن الفارابى من منكرى الحتمية السببية، وحتمية القوانين الطبيعية حين يقول «وقد يظن بالأفعال الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق فى النار والترطيب فى الماء والتبريد فى الثلج»^(١٢١)، وأيضا حين يقول «ولولا ما يعرض من التمتع فى المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية»^(١٢٢).

والحقيقة أن الفارابى ليس من منكرى الحتمية السببية ولكنه اشترط لفعل الفاعل المؤثر منفعا والآثار الطبيعية ضرورية محتمة الوقوع كلما توفر الفاعل المؤثر والمنفعل المتأثر، ومثال ذلك وقوع فعل الإحراق من المحرق بالطبع على المنفعل الفاعل للاحتراق بالطبع، ومثل وقوع التحريك من المحرك بالطبع على المنفعل القابل للتحرك بالطبع.

فهناك تلازم حتمى ولزوم ضرورى بين الفعل والفاعل كلما كان فعل الفاعل مؤثرا فى المنفعل القابل للانفعال.

وهذا الشرط الذى وضعه الفارابى لتأكيد فعل العلة الفاعلة يتسق تمام الاتساق مع قول الفارابى بحتمية العلاقة السببية، وأن لكل ما يحدث حتما سببا، ولا شئ يحدث بلا سبب حتى أن العلم الطبيعى هو العلم بالأسباب أو علم التعليل بالعلل الأربعة اللازمة لوجود الأجسام وما يحل بها ويتصل من ظواهر.

كذلك العلم الإلهى هو بحث فى السببية والتعليل وتبيان كيفية ارتباط

الموجودات وظواهرها العارضة إذا يرتقى صاعدا من الموجودات المتكثرة المتناهية بالكمال إلى الواحد اللامتناهي الكامل الأول الذى ليس لوجوده سبب (١٢٣).

وهكذا فالمسألة الطبيعية مرتبطة بالمسألة الميتافيزيقية، وليس العلم الطبيعي عند الفارابى غير مرحلة منهجية نحو العالم الإلهى، فهما جوهر الحكمة التى هى عنده علم الأسباب والتعليل «الحكمة علم الأسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات كلها، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ما هى وكيف هى وإنها وإن كانت كثيرة فإنها ترتقى على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب فى وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة» (١٢٤).

خامسا: مشكلة السببية من خلال منظور نقدى

يعد هجوم الغزالى على فكرة الترابط الضرورى بين العلة والمعلول أعنف هجوم شنّه مفكر على فلاسفة العصر أمثال «الفارابى وابن سينا» ولم يكن هذا الهجوم إلا لأنه اعتقد أن الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات يؤدى إلى إنكار المعجزات، وهو يذهب فى «تهافت الفلاسفة» إلى القول بأن مخالفة الفلاسفة تعد أمرا ضروريا إذ يبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة بحيث إن من سلم بالتلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها فإنه ينفى بالتالى قلب العصى ثعبانا وإحياء الموتى وشق القمر (١٢٥).

وعنده أن الاقتران الضرورى يقتصر على التلازم بين الحدود والمفاهيم المنطقية فحسب، أما الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب فهو ليس من هذا القبيل، إذ أنه اقتران عرضى جائز مرده إلى التساوق بين حدثين متتاليين، أو إلى الارتباط الزمانى أو المكانى، ويرى أن حجة الفلاسفة على حصول هذا الاقتران بين الحوادث الطبيعية هو المشاهدة الحسية، والمشاهدة لا

تدل عنده على حصول الشيء بالشئ أى بواسطته، بل على حصوله عنده ومعه، فالعقل يبطل إسناد الفعل إلى الأشياء الجامدة كالنار التى يسند إليها فعل الإحراق وإذا بطل أن تكون الأشياء المشاهدة فاعلة وجب إسناد كل فعل إلى الله .

وأما منشأ هذا التقارن المزعوم بين الأسباب ومسبباتها فهو العادة . على أن هذا التلازم كما يرى الغزالي ليس ضرورياً لأن الله الفاعل الحق قادر على خرق العادة باجتراح المعجزات (١٢٦) .

وحقيقة الأمر أن فكر الغزالي (*) كان فى أكثره متابعة وتقليد للأشاعرة، وقد أنكر المتكلمون عامة (بإستثناء جماعة من المعتزلة كأصحاب «أبى الهذيل العلاف» الذين قالوا بالتولد) التلازم الضرورى بين الأسباب والمسببات، لأن مثل هذا القول يحد من قدرة الخالق، ولو أنصف الغزالي لميز بين أساس الأمور الحسية بمعنى أننا قد نجد من الفلاسفة من يجمع بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وبين الاعتراف بالمعجزات كالفارابى الذى يقرر المعجزة كحقيقة موجودة ويقول «إن المعجزات حق ممكنة فى الأنبياء» (١٢٧) وكابن رشد الذى رد على الغزالي أشد الرد متهما إياه بالسفسطة حيث يرى أن من يرفع السببية يرفع العقل، ويبطل العلم (١٢٨) لأن من الأسباب ما لا تعرف طبيعة الموجود إلا بمعرفته وهى الأسباب الذاتية، وابن رشد يرى أن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود. ولو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا، ولا شيئا واحدا (١٢٩) . أى لاستوى الوجود والعدم واستحالت المعرفة أصلا .

وفى نهاية عرضنا الموضوع السببية عند الفارابى أرى أن تأكيد الفارابى على وجود أسباب للموجودات عن طريقها نتعرف على أفعالها هو تأكيد سليم، فالسببية رغم كل ما يوجه إليها من نقد عنصر هام فى العلم، ويعتبر برهان الفارابى على حتمية القوانين الطبيعية الذى توصل إليه بناء على تحليله للعلة التامة التى يصاحب فيها المعلول العلة دون تقديم أو تأخير، بداية التاريخ الفكرى البشرى لتطوير المذاهب والنظريات المتعلقة بالفلسفة الطبيعية، بحيث أصبحت نظرية الحتمية متكاملة تفسر المعرفة والوجود بالنسبة للقوانين الطبيعية (١٣٠).

وقد بنى ابن سينا فيما بعد هذه النظرية، ويمكن القول بأن ابن سينا أكمل ما بدأه الفارابى فيما يتعلق بقانون الحتمية، بحيث أصبحت نظرية الحتمية متكاملة تفسر المعرفة والوجود بالنسبة للقوانين الطبيعية.

وإذا كان العلماء فى العصر الحديث يستبدلون بالسببية فكرة القانون فإن هذا القانون، يقوم على السببية، ولكن مفهوم السببية عند الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام كابن سينا مثلاً وكما يقول «د. عاطف العراقى» فى معرض نقده لفكرة الغائية عند ابن سينا «هو تصور جامد يقدم لنا تفسيرات كيفية غائية وهذا التصور لا يصح للتعبير عن الكون المليء بالعناصر الفردية المتكررة إذ أنه لا يعترف إلا بالتجانس الكامل بين الظواهر» (١٣١).

وهكذا فتركيز الفارابى على دراسة الغائية فى علم الطبيعة دفعه إلى الخلط بين المباحث الطبيعية والمباحث الميتافيزيقية بحيث اتجه إلى تفسيرات كيفية لا كمية مما أدى إلى تعقيد تفسير الظواهر الطبيعية. وقد رأينا كيف أن المنهجية العلمية الموضوعية الحديثة تجاوزت السؤال «لم» واكتفت بالسؤال «كيف» تحصل الظواهر وذلك كى لا تغوص دون جدوى فى متاهات الميتافيزيقيا.



القسم الثالث

لواحق الموجودات الطبيعية

(الحركة - الزمان - المكان - الخلاء)

تمهيد:

يعتبر مفهوم الحركة في فلسفة الفارابي هو المفتاح الرئيس لمعرفة الطبيعة والموجودات الطبيعية، إذ أنه من خلال تعريفه للطبيعة اتضح لنا أنها تدور حول نقطة جوهرية هي الحركة، فعلم الطبيعة عنده ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة، ومن جهة ماله مبادئ ذلك ولواحقه^(١٣٢)، والطبيعة بناء على ذلك هي مبدأ الحركة أو التغير.

فإذا ما انتقلنا إلى تحديده لمبادئ الموجودات الطبيعية، وهي المادة والصورة كمبدأين بالذات ثم العدم كمبدأ بالعرض) لوجدنا العلاقة بين هذه المبادئ قائمة على نظرية الحركة، وإن كانت هذه العلاقة تتسم ببعض السمات الميتافيزيقية وذلك عندما ربط بين الهيولى والصورة من جهة، وفكرة القوة والفعل من جهة أخرى، إذ أن تعشق الهيولى المستمر لتحقيق وجودها بالحصول على صورة ما هو إلا حركة، كما أن الصورة تقتضى بطبيعتها أن تكون في حالة حركية حتى تضاف إلى الهيولى.

كذلك ترتبط دراسته لعلل الموجودات وتحديده لها بأربع فقط وهي "المادة، والصورة والفاعل، والغاية"، بنظرية الحركة، إذ أن كل علة منهم لا يمكن أن تؤدي وظيفتها إلا على أساس الحركة.

كما لا يمكن أن نخفل أن الحركة عنصر أساسى فى تقسيم الموجودات إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر (أى حسب الحركة الدورية للأفلاك، والحركة المستقيمة لما دون فلك القمر).

أما علاقة الحركة بالزمان والمكان والخلاء فهى علاقة وطيدة، إذ أنها تعد ثوابع لها، يقول الفارابى: "وأنه يتبع الحركة ويعرض لها عارض يسمى الزمان والمكان والخلاء" (١٣٣).

ولا يقتصر دور الحركة على المجال الفيزيقي فحسب، وإنما يتطرق إلى مجالات الميتافيزيقيا، وسنجد أن الحركة هى أساس نظرية الفيض، وحركة العقول وانتقالها من عقل هيولانى إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد، كما أنها جزء أساسى من مفهوم قدم العالم أو حدوثه، إذ أن أحد أدلة أرسطو ومن تابعه من فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وابن رشد لإثبات قدم العالم هو الدليل القائم على قدم الحركة والمحرك والمتحرك.

وهكذا وبما أن الحركة هى محور الطبيعة الذى تدور حوله إذ ليس فيها شىء أبرز منها، فنظرية الحركة إذن هى نقطة الابتداء لجميع النظريات المتفرعة عنها والمتعلقة بها، فهى أصل الزمان وأساسه، كما أن الحركة لا يمكن أن تتم إلا فى مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لى توجد له الحركة وجود الخلاء وبالتالي فقد نفى وجود الخلاء.

إلا أننى فى تناولى لموضوع الحركة وتوابعها عند الفارابى قد واجهتنى صعوبة، وهى من أين أبدا تناول موضوع الحركة عنده؟ إذ أنه على الرغم من هذا الترتيب المنطقى الذى وجبته فى أحد كتبه وهو «كتاب فلسفة أرسطوطاليس» فى تناوله لموضوع الحركة ولواحقها إذ يقول "ولما كانت الحركة (لها) ماهية تدل على حدها (وأنواع) وكانت من شىء إلى شىء وفى مسافة وفى زمان وكانت عرضاً فى جوهر جسمانى وكانت توجد عن محرك، احتاج

إلى أن يفحص عن هذه كلها واحدا واحدا" ولواحقه الذاتية^(١٣٤) إلا أنه لم يتبع ذلك النظام أو الترتيب المنطقي الذي سار عليه أرسطو من قبل، واستقد الوحدة الموضوعية في تقريره للحركة، وكذلك الزمان والمكان والخلاء كتوابع لها، جاء حديثه عن كل حد منها كشذرات متفرقة منفصلة غير منتظمة في ثنايا كتبه ورسائله، وهكذا حاولت على قدر الإمكان استخلاص نظرية محددة المعالم توضح رأى الفارابي في الحركة وعلاقتها بالموجود الطبيعي.

١ - الحركة (تعريفها - المقولات التي تقع فيها - أنواعها وخصائصها)

أولاً: تعريف الحركة والأمور التي تتعلق بها.

حين حد الفارابي الطبيعة ذكر أنها مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريده، فالطبيعة في ضوء هذا التعريف تحدد من حيث وجود الحركة داخل الجسم المتحرك ذاته، أي أنه لا يتحرك عن طريق قوة خارجية (١٣٥)، فالجسم لكي نقول إنه يتحرك بالطبع ويسكن بالطبع فلا بد أن توجد فيه قوة التحريك، فمثلاً الحجر إذا وضع في الهواء نجد فيه قوة تحريك ذاتية تدفعه نحو الهبوط تجاه الأرض، هذه القوة هي ما نعني به طبيعة الجسم.

ولما كان اتجاه العلماء مقصوراً على العموميات بأوسع معانيها، ولم يكن في الطبيعة أبرز ولا أجل من الحركة في صورتها أجمع، لذلك كانت طبيعيات أرسطو في لبها ما هي إلا نظرية للحركة التي هي أعم مبادئ الطبيعة وأهمها.

وإذا كان " أفلاطون " قد اهتم " كأرسطو " بالحركة إلا أنه لم يفكر في أن يعرض الحركة ويوضح طبيعتها وماهيتها كما فعل " أرسطو "، بل اقتصر على أن يتساءل من أين يمكن أن تأتي الحركة، وما هي صورتها الأصلية؟ وانتهى إلى أن الله كروح للعالم هو مبدأ التغير والحركة، وإذا كانت دراستنا موجهة إلى الطبيعة، إذن فعلينا أن نعرف ما هي الحركة لأن جهلنا بالحركة هو جهل بالطبيعة في جميع الأجزاء التي تتكون منها، فإذا عرفنا ما هي الحركة وجب علينا أن نعرف الأحوال التي تصحبها دائماً، والظواهر التي تقتضيها كما يقول أرسطو (١٣٧).

وحين سئل الفارابي عن الحركة ما حلدها قال " ليس للحركة حد لأنها من الاسماء المشكلة إن هي مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد ولكن رسمها أن يقال أنها خروج ما هو بالقوة إلى الفعل " (١٣٨).

ووفقا لتعريف الفارابى فالأشياء فى العالم إما أن تكون بالفعل من كل وجه " كخالق السماوات والأرض " ، وإما أن تكون من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة كمقدورات الله والزمان والحركة من حيث يمكن خروجها من القوة إلى الفعل ، إلا أن هذا الخروج عن القوة إلى الفعل قد يكون دفعة واحدة، وقد يكون تدريجيا .

وبناء على هذا الشرط يمكننا أن نقول بمقولات معينة دون غيرها تقع فيها الحركة إذا نظرنا إليها من جهة القوة والفعل ، ولما أنه لا حركة خارج الأشياء كما يرى "أرسطو" فيلزم دائما حينما يتغير الوجود أو يحدث التغير إما فى جوهر الوجود، وإما فى كنهه، وإما فى كيفه وإما فى أينه، ولكن بما أن الوجود يمكن أن يكون إما حقيقيا أى موجود بالفعل وإما ممكنا أى موجود بالقوة" فيكون المرور من الممكن إلى الحقيقى هو الذى يكون الحركة، هذا إلى أننا يجب أن نضع فى اعتبارنا مفهوم الزمان على أساس أن الحركة يؤخذ فى حدها الزمان إذ أنه مقياس الحركة من جهة المتقدم والمتأخر (١٣٩).

ولنا أن نتساءل هل ارتضى الفارابى هذا التعريف للحركة فحسب؟ فى حقيقة الأمر أن الفارابى لم يفصح عن ذلك كعادته، ولكننا وجدناه يشير فى أحد مؤلفاته إلى تعريف آخر للحركة وهو أنها " كسمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو كذلك " (١٤٠).

ويبدو أن الفارابى قد وجد فى التعريف الأول عدم كفاية فى " حد الحركة " ووجد أنه يتضمن بيانا دوريا خفيا فأضاف هذا التعريف الأخير، وبما يؤكد ذلك ما أشار إليه "عضد الدين الأيجى" فى "مواقفه" حين رأى أن ما ذكره المعلم الأول وأتباعه " كالفارابى " وابن سينا " فى تحديد الحركة قريب بما قاله قدمائهم (أى قدماء اليونان) من أنها خروج من القوى إلى الفعل بالتدريج ، ولكن أرسطو وأتباعه إذا كانوا قد عدلوا فى هذا التعريف فلأنهم

وأما أن التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان، ولما كان الزمان هو مقدار الحركة فيلزم الدور إذن (١٤١).

ولذلك لم يقتصر الفارابي على فكرة القوة والفعل في تعريف الحركة، وإنما نظر إليها من زاوية معينة وهي صلة الحركة بالمحرك والمتحرك، والزمان الذي تقع فيه الحركة، والنقطة التي منها تبتدئ والحد الذي إليه تنتهي يقول الفارابي " ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمني ولا آخر زمني فإذاً يجب أن يوجد متحركاً على هذا اللون ومحركاً لذلك، وإن كان المحرك أيضاً متحركاً احتاج إلى محرك إذ لا يتفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شيء بذاته، فإذاً يجب أن لا يكون بلا نهاية بل ينتهي إلى محرك لا يكون متحركاً وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين بلا نهاية وهذا محال " (١٤٢).

وهذا النص للفارابي يوضح لنا أن تعلق الحركة بالمحرك أمر ظاهر لا يحتاج إلى دليل، لأن وجود الحركة يستلزم وجود المحرك " ولا يتحرك شيء بذاته " .

وأما صلة الحركة بالمتحرك فهي أيضاً واضحة، لأننا لو رجعنا إلى تعريف الفارابي للحركة لوجدنا أن الحركة لا تكون إلا في المتحرك وعلى هذا فلو تصورنا الحركة فلا بد أن نتصور معها متحركاً .

وإذا عرفنا أن تعريف الحركة يقتضي وجود طرفين طرف منفعل يقبل الحركة أو التغير، وطرف آخر هو الحركة ذاتها أو الفعل الذي يتحقق في مادة تقبله كالحركة المكانية مثلاً، فسنجد طرفاً قابلاً للنقلة ثم حركة النقلة ذاتها، ولذلك لا تقع الحركة فيما هو تام بالفعل، وإنما فيما هو بالقوة وسائر إلى الفعل، فالحركة لا يمكن إرجاعها إلى ما هو بالقوة تماماً، ولا إلى ما هو بالفعل تماماً، وإنما إلى ما هو وسط بينهما، إذ أن الحركة هي تحقق الفعل مع عدم اكتماله (١٤٣).

إذا عرفنا ذلك أمكننا أن نميز مبدأ حركة عن نهاية حركة كما أن ذلك يثبت وجود زمان بين المبدأ والنهاية.

وإذا كان المبدأ والمتهى، والزمان من الأمور الواضحة بالنسبة للحركة المكانية، إلا أنه ليس كذلك بالنسبة للحركة فى الوضع، إذ يتعذر تحديد آن معين ونقطة بداية، وحد تنتهى إليه هذه الحركة، ولكن ذلك لا ينفى لزوم هذه الأشياء أيضا للحركة فى الوضع كما سيتضح لنا عند الحديث عن حركة الفلك (١٤٤).

ثانيا، المقولات التى تقع فيها الحركة،

حين سئل الفارابى عن الحركة وفى أى المقولات (*) هى قال " إن هى مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد" (١٤٥).

إلا أن هذا التحديد من جانب الفارابى لعدد المقولات التى توجد بها الحركة يعتبر تحديدا ناقصا، والدليل على ذلك أنه ذكر أن الحركة تقع فى مقولة «الآين» وهى التى تشمل حركة النقلة، ثم فى مقولة الكيف وهى التى تشمل حركة الاستحالة ولم يذكر أنها تقع فى مقولة الكم التى تشمل حركة الزيادة والنقصان.

كما أنه ذكر أن الحركة تقع فى الجوهر وهو الذى يشمل حركة الكون والفساد، ولكننا نعرف أن الجوهر لا تقع فيه الحركة لأن الحركة انتقال من ضد إلى ضد، والجوهر لا ضد له.

ويبدو أن الفارابى قد شعر بهذا النقص والاضطراب فأضاف الحركة إلى مقولة الكم حين سئل عن الحركة وهل هى من الاسماء المشتركة أم هى جنس لتلك المعانى الست التى يذكرها الحكيم فى قاطا غورياس (١٤٦).

وقد أجاب الفارابى بأن الحركة ليست من الاسماء المشتركة لأن الاسماء المشتركة لا تقال على بعض المعانى التى تحتها باستحقاق أكثر من استحقاق البعض، ولا بتقديم وتأخير، بينما الحركة تقال على "النقطة" باستحقاق ما يقال على الاستحالة، فمثلا النقطة أولى بهذا الاسم وأقدم، أما الباقية وهى الاستحالة والزيادة والنقصان فهما أشد تأخيرا فيه وأقل استحقاقا.

والحركة من الاسماء التى تقال على ما تحتها من المعانى بتقديم وتأخير، وهى أيضا ليست بجنس لما تحتها، إذ أن البعض منها فى الكيفية، والبعض فى الكمية، والبعض فى الأين، ولا يمكن لأى جنس أن يحتوى على هذه الاجناس الثلاثة (١٤٧).

وهكذا نلاحظ أن الفارابى قد أضاف الحركة الكمية إلى باقى الحركات، وأصبحت المقولات التى تقع فيها الحركة هى: مقولة الكم، ومقولة الكيف، ومقولة الأين.

ثم إن الفارابى حين تكلم عن الجوهر نفى أن يكون به حركة وقال "وأنه لا حركة فى الجوهر" (١٤٨) ويؤكد ذلك بقوله "وإن الحكيم، لما بحث عن حقائق الأمور الموجودة ووجد منها جوهرًا قائما بذاته تطرأ عليه الأعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملا للأعراض" (١٤٩).

ونفى الحركة عن الجوهر لا يعنى أنه فى حالة سكون ولكن يعنى أنه يحدث به تغيير والتغيير أعم وأشمل من الحركة، إذ أن التغيير يكون من طرف إلى طرف ضده أى يكون من لا وجود إلى وجود "ويسمى كونا" أو من وجود إلى لا وجود "ويسمى فسادا"، بينما الحركة انتقال من حال إلى حال، أو من وجود إلى وجود، كما أن التغيير يحدث دفعة واحدة وبطريقة غير متصلة بينما الحركة تتم بالتدرج وبطريقة متصلة، وفى ذلك يقول "ابن سينا" فإن قولنا أن فيه (أى فى الجوهر) حركة هو قول مجازى فإن هذه المقولة لا

تعرض فيها الحركة وذلك لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة وإذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط» (١٥٠).

وربما يعتقد البعض أن الفارابى قد ناقض نفسه حين نفى كون الحركة فى الجوهر ثم عاد ليثبتها فى قوله «وأن الكون والفساد وغيرهما إنما يكون بقرب العلل وبعدها وذلك هو الحركة» (١٥١).

والواقع أن هذا النص لا يفهم منه أن الفارابى يقصد الحركة فى الكون والفساد، وإنما يقصد أن الحركة تحدث فى العالم السفلى الذى يتصف بالكون والفساد بسبب قرب العلل أو بعدها أى بسبب تغير النسب والإضافات بين أوضاع الأجسام السماوية. ويبدو أن الفارابى قد أطلق القول مجازاً كما يقول «ابن سينا» حينما اعتبر الكون والفساد وحركة فى قوله «إن هى مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد» بدليل أنه عندما حلد أنواع الحركة أكد أنها أربعة فقط وقال «وأن العارضة للسماويات من الحركات هى الحركة الوضعية... والعارضة للأجرام الكائنة الفاسدة هى الحركة المكانية والكمية والكيفية وأن أصناف الحركات فى هذه الأربعة» (١٥٢).

والفارابى وابن سينا ومن تابعهم من الفلاسفة إن كانوا قد تابعوا أرسطو فى اعتبار الكون والفساد ليسا حركة، فإن الكندي السابق لهم قد اعتبر التغير فى الجوهر أى الكون والفساد حركة (١٥٣) إذ يقول «الحركة الكونية الفسادية هى التى تنقل الشئ من عينة إلى عين أخرى كالغذاء الذى تنتقل عينه التى كانت شراباً أو غير ذلك من الأغذية فصارت دماً فهذه الحركة تلقى الدم كونا وتلقى الشراب فساداً أعنى حركة فساد الشراب وكون الدم» (١٥٤).

وسوف نلاحظ أن الكندي إنما اعتبر الكون والفساد حركة؛ لأن تعريفه للحركة من أنها «تبدل حال الذات» (١٥٥). لا يتطلب حالة التدرج التى يفرضها انتقال الشئ من حال إلى حال، والتى تتميز عن التغير الذى يحدث

فجأة كما في حالة الكون والفساد. وفي ذلك يقول «ابن سينا» أننا إذا تأملنا حدوث وفساد الطبيعة الجوهرية وجدنا أنها إذا فسدت تفقد دفعة، وإذا حدثت تحدث دفعة. وإذا قارنا قول «ابن سينا» بتعريفه للحركة من أنها «كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة» لتبين لنا أن الكون والفساد لا يعد حركة إذ لا يوجد بين القوة الصرفة والفعل الصريف لهذه الطبيعة كمال متوسط فهي لا تقبل الشدة والنقص.

وابن سينا يرد على قول الكندي بأنه إذا كان المني يتكون حيوانا يسيرا يسيرا، والبلرة تتكون نباتا يسيرا يسيرا. فإن هذا لا يدل على وجود حركة؛ لأن المني لكي يتكون حيوانا يعرض له تكوينات أخرى تصل ما بينهما استحالات في الكيف (الصورة) والكم (المادة). أي لا يزال المني يستحيل شيئا حتى تخلع عنه صورة ويقبل صورة أخرى حتى يقبل صورة الحياة. وقد يتوهم البعض أن هذا سلوك من صورة جوهرية إلى صورة جوهرية أخرى وأن في الجوهر حركة ولكن ذلك خطأ^(١٥٦).

على أننا لمجد بعض الباحثين المحدثين لهم وجهة نظر أخرى في هذا الموضوع تلخص في أن الضرورة العلمية تدعو إلى إعادة النظر في الأحكام السابقة التي صدرت عن الفلاسفة العرب بحيث تظهر لنا هذه الأحكام أن قضية نفى الحركة عن مقولة الجوهر قد لا تؤدي إلى مفارقة حادة في الحكم على مفهومى الحركة والتغير معا. بحيث يصبح الربط بين الطبيعة وما بعد الطبيعة أسهل تناولا مما هو عليه في مناهجهم وذلك إذا اعتبرنا التغير الذي يحدث في الجواهر (ولا يعتبر في رأيهم حركة) هو نوع من الحركة أكثر شدة من غيره من حيث إن الحركات تختلف شدة وحدة ووضعها. وهو أمر يعترف به الفلاسفة المنكرون للحركة في الجواهر فلا تناقض إذن من استعمال هذه الدلالات وإضافتها إلى مفهوم التغير^(١٥٧).

ومع احترامنا لوجهة النظر هذه إلا أننا فى دراستنا لتراث فلاسفتنا السابقين يجب أن نكون حريصين قدر الإمكان من محاولات تحديث الفكر الفلسفى أو النظر إليها بمنظور العلم الحديث؛ لأن ذلك سوف يخرجها عن محتواها الذى ظهرت فيه ويبعد بها إلى مجالات أخرى لم تكن فى اعتبار هؤلاء المفكرين ولا فى محيط بيئتهم التى ظهوروا فيها.

وعلى ذلك يمكننا تحديد المقولات التى تقع فيها الحركة بعد أن أثبتنا أن الجواهر ليس فيه حركة وهى .

أولاً: الكيف

يقول الفارابى «فلاستحالة هى تغير يعرض للجواهر فى كيفيته» (١٥٨) ويقول والحكيم وجد للجواهر أحوالاً تتغير من بعضها إلى بعض مثل أن له لونا، وله علماً، وله قوة وله انفعالا، وله فضيلة، وله خلقاً، وله شكلاً... وكل شخص من الجواهر يشبه شخص آخر فى واحد مما ذكرنا فجعل ذلك أيضاً جنساً وهو الكيف (١٥٩).

فهذه المقولة تقع فيها الحركة، وتسمى الاستحالة أو الحركة الكيفية. والحركة تقع فيها على سبيل التدرج وليس دفعة واحدة.

ثانياً: الكم

وجود الحركة فى الكم لا جدال فيه، ويطلق عليها حركة الزيادة والنقصان وهى تعرض للجسم الطبيعى ويمكن إدراكها بشكل واضح عن طريق النمو أو الزيادة فى حجم الجسم أو الذبول والنقصان فيه. وذلك بأن يتضلل بالجسم مقدار أكبر أو أصغر بتخلخل أو تكاثف عن غير انفصال أجزائه (١٦٠) وتسمى الحركة المكانية.

ثالثا، الأين،

وهى إحدى المقولات التسع المحمولة على الجوهر «والحكيم لما وجد الجوهر أيضا فى مكان ما يسأل عن مكانه ويجب عنه بما يستدل عليه فى مكانه فجعله جنسا أيضا وصيره مقولة أين»^(١٦١) والأين كما يقول الفارابى يقال على نسبة المتمكن إلى المكان الذى هو فيه وحقيقته كونه فى مكان^(١٦٢). أو هو نسبة الجسم إلى سطح الجسم الذى ينطبق عليه^(١٦٣).

وجود الحركة فى هذه المقولة لا يحتاج إلى دليل وتسمى بالحركة المكانية أو حركة النقلة وتعد من أبرز الحركات للجسم الطبيعى، ويمكن رد جميع الحركات الأخرى كالكيف، والكم، والوضع إلى هذه الحركة إذ يقول الفارابى «وباقى المقولات محتاجة فى أن تحصل لها ماهيتها إلى هذه المقولة فإن ماهية كل واحدة منها لا بد أى يكون فيها شيء مما فى هذه المقولة»^(١٦٤)

رابعا، الوضع،

ويقدر الفارابى وجود الحركة فى مقولة الوضع مستندا إلى ما قرره الحكيم (أرسطو) حينما وجد الجوهر فى وضعه بأوضاع مختلفة حتى أن بعض أجزائه فى مواضع من مكانه المطبق به فى وضع واحد، فيستغير ويتبدل أمكنة تلك الأجزاء فى وضع آخر، فجعل ذلك المعنى أيضا جنسا وصيره مقولة الوضع^(١٦٥). إلا أنه قصر حركته على حركة الأجرام السماوية حيث يقول «الحركات السماوية وضعية دورية، والحركات الكائنة الفاسدة حركات مكانية»^(١٦٦). كما يقول «وأن العارضة للسماويات من الحركات هى الحركة الوضعية فقط»^(١٦٧).

وهكذا تسنى للفارابى تقرير الحركة فى الوضع كما يعد الفارابى من

أوائل الفلاسفة الذين أثبتوا الحركة في الوضع ونسبوها للفلك الأعلى، وعنه انتقلت إلى سائر الفلاسفة خاصة ابن سينا وابن باجة وابن رشد، وإن كان هناك بعض الباحثين قد أغفلوا هذه الحقيقة (١٦٨).

أما باقي المقولات وهي: الفعل والانفعال فليس فيها حركة؛ لأنه من التناقض أن تضاف حركة إلى حركة، إذا أن الفعل والانفعال يتضمن معنى الحركة. كذلك الحال في مقولة الإضافة، والملك. إذ التغير فيهما يكون دفعة واحدة كالجوهر تماما.

أما مقولة متى أو الزمان فلا يكون فيها حركة لأن الزمان مقياس الحركة، ومن ثم فليس هو الذي يتحرك (١٦٩).

وهكذا نجد أنه من بين المقولات العشر لا توجد حركة إلا في أربع منها فقط وهي: الحركة في مقولة الأين وهي حركة النقلة، والحركة في مقولة الكيف وهي حركة الاستحالة، والحركة في مقولة الكم وهي الزيادة والنقصان، والحركة في مقولة الوضع وهي الحركة الدائرة التي تكون حول نفسها في مكان واحد.

وعلى هذا الأساس يمكننا الحديث عن أنواع الحركة عند الفارابي وخصائصها.

ثالثا: أنواع الحركة وخصائصها:

يقول الفارابي «وإن العارضة للسماويات من الحركات هي الحركة الوضعية فقط، والعارضة للأجرام الكائنة الفاسدة هي الحركة المكانية والكمية والكيفية وإن أصناف الحركات في هذه الأربعة» (١٧٠).

إذا تأملنا النص السابق لوجدنا أن الفارابي يصنف الحركة وفقا لطبيعة الأجسام فما يخص السماوية فهي الحركة الوصفية، وما يخص الأجرام الكائنة الفاسدة فهي الحركة المكانية والحركة الكمية والحركة الكيفية.

فالحركة الوضعية: حركة خاصة للأفلاك السماوية وهى تختلف تماما عن حركة العناصر الأرضية، فهى حركة دائرية ليست لها بداية ولا نهاية، ومن هنا فقد تميزت بأنها متصلة، وهى ليست متضادة لأن الحركات المتضادة هى متضادة فى الجهات والنهايات، أما جهات الحركة المستديرة ونهايتها فإنها بالوضع الذى افترضناه وليس بالطبع وبناء على ذلك فالفلك يتبدل وضعه ولا يتبدل مكانه، فهو فى مكان واحد لا يفارقه، ولكن تتغير نسب أجزائه إلى أجزاء مكانه وهذه النسبة دليل على وجود الحركة فى الوضع. ولما كان ليس له طرف ونهاية ونقطة بداية فقد أصبح كالعجلة التى تدور حول نفسها (١٧١).

وهكذا فإذا كانت حركة الفلك حركة مستديرة فهو بالتالى ليس له مبدأ حركة مستقيمة ولا ضد لحركته (١٧٢). أما الحركة المكانية، والكمية والكيفية فهى حركة الأجسام الكائنة الفاسدة (١٧٣) والحركة المكانية أو حركة النقلة كما يسميها الفارابى وهى «تغير الجوهر فى مكانه» تعتبر من أولى الحركات وأبرزها ظهورا وأن غيرها من الحركات تعتمد عليها وتأتى فى مرتبة ثانوية بعدها..

فمن جهة أنها أولى الحركات وأسبقها لسايرها فذلك لأن الحركة المكانية تنقسم إلى حركة استدارة وحركة استقامة. أجناس النقلة جنسان: الحركة على الخط المستقيم، والحركة على الدائرة (١٧٤) وقد أثبتنا سابقا أن الحركة المستديرة وهى حركة الفلك أساس وأصل الموجودات الكائنة الفاسدة بمعاونة العقل الفعال «فتحصل عن الأجسام السماوية وعن اختلاف حركاتها الأسطقسات أولا، ثم الأجسام الحجرية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق» (١٧٥).

فهذين «أى الجسم السماوى والعقل» يكملان وجود الأشياء التى تحت الجسم السماوى^(١٧٦). أما الحركة المستقيمة فهى التى على استقامة وتبتدئ من موضوع وتتهى إلى غيره والعكس. ومبب هذه الحركة هو طلب المكان الطبيعى.

أما أن سائر الحركات تعتمد عليها، أو أنها شبرط لحركة الكم والكيف فذلك لأن حركة النمو والنقصان وحركة الاستحالة لا تتم إلا بتماس المحرك والمتحرك، أى لا بد من تقاربهما بمعنى أنه لكى يتم نمو ونقصان فلا بد من افتراض نوع من الاستحالة فى الشيء، ولكى تتم الاستحالة لا بد من تقريب بين طرفين «علة فاعلة وشئ» تجرى عليه الاستحالة أى موضوع لها، وهذا يعنى النقلة^(١٧٧).

والحركة المستقيمة تنقسم إلى حركتين:

إما من الوسط، وإما إلى الوسط.

يقول الفارابى «والحركات (البسيطة المستقيمة) الطبيعية نوعان: الحركة إلى مركز الكل للأجسام (الخفيفة) فإن الحركات التى تكون يمنه ويسره وإلى قدام وخلف ليست بسيطة، وذلك أن لها خصوصاً الحركة إلى فوق والحركة إلى أسفل»^(١٧٨) فالتراب والماء يتحركان إلى المركز، والهواء والنار يتحركان من المركز، أى أن التراب والماء هما العنصران اللذان يتجهان بطبيعتهما إلى الصعود إلى أعلى.

وتتميز هاتان الحركتان بأنهما متضادتان يقول الفارابى «وإن الحركات المستقيمة لازمة للبسائط منها وهى اثنتان الحركة إلى أسفل والحركة إلى فوق، وأما العارضة للمركبات فحسب الغالب من البسائط»^(١٧٩).

معنى ذلك أن الفارابى يرى أن الحركة المستقيمة سواء كانت من المركز أو إلى المركز فهى حركة العناصر الأربعة «الماء . التراب . النار . الهواء» أو البساط .

أما الأجسام المركبة فبحركتها بحسب الغالب من هذه العناصر، ونظرا لأنها على خط مستقيم فلها ابتداء وانتهاء . كما أن الحركة المستقيمة تطلب أمرا تسكن عنده الحركة الطبيعية تطلب أمرا تسكن عنده وذلك على أقرب الطرق فهى مستقيمة» (١٨٠).

وكما ذكرنا سابقا فإن سبب هذه الحركة المستقيمة هو طلب المكان الطبيعى .

وإذا كان الفارابى قد أثبت أن هناك نوعين من الحركات وفقا لطبيعة الجسم المتحرك وهما: الحركة المستقيمة التى تتميز بأن لها مبدأ ولها نهاية، فهى إما إلى فوق وإما إلى تحت، وقد تكون فى الكم أو فى الأين أو فى الكيف .

والحركة المستديرة: وهى المتصلة التى ليست لها بداية أو نهاية، وهى فى الوضع فقط . فإنه من ناحية أخرى يضيف الحركات سواء كانت مستقيمة أو مستديرة بأنها إما طبيعية أو غير طبيعية: فكيف ذلك؟ تتميز الأجسام الطبيعية سواء كانت بسيطة أو مركبة (عناصر - أفلاك - حيوان... إلخ) بأنها جميعا حركتها من ذاتها «كل جسم فله قوة تكون ابتداء حركة بذاته» (١٨١). وعلى ذلك فكل جسم طبيعى له خاصية ذاتية تحركه إلى مكانه الطبيعى سواء كان ذلك المكان هو مركز الكون كما هو الحال بالنسبة للتراب، أو المحيط الخارجى كما هو الحال بالنسبة للنار. ويظل الجسم الطبيعى فى مكانه الطبيعى، فإذا ظل الجسم الطبيعى فى مكان غير مكانه الطبيعى فلا بد من قوة غالبة هى القاسر، فإذا زال هذا القاسر عاد الجسم الطبيعى مرة أخرى إلى مكانه

الطبيعى، وفى ذلك يقول الفارابى «وإن كل جسم طبيعى بسيط إذا حصل فى مكانه الطبيعى لم يتحرك إلا قسرا فإذا قارقه يتحرك إليه طبعاً» (١٨٢).

وهكذا بين الفارابى أن الجسم إذا أخرج قسرا عن مكانه الطبيعى الذى هو له بحسب هذا النظام تكون حركته غير طبيعية، وحين يعود لكى يستقر فيه إذا زال عنه القاسر، فنصوته هذه هى ما يسميها الفارابى الحركة الطبيعية والتي تقابلها الحركة غير الطبيعية.

فإذا كنا نقول أن الأجسام الطبيعية تتحرك بطبيعتها إلى مواضعها الخاصة بها فإن هذا لا يعنى أنها تتحرك دون محرك إذ أن محركها هو طبيعتها، بينما المحرك فى الأجسام الحية أو الفلك هو النفس.

وقد تمسك الفارابى بمبدأ أرسطو القائل «إن كل متحرك فله محرك» (١٨٣) ويشترط أن يكون هذا المحرك غير ذاته إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شئ بذاته» (١٨٤) وحتى عندما يبدو وكأن المحرك ليس أى شئ آخر سوى المتحرك نفسه فإنه لا بد من التمييز بين المحرك الأول والمحرك الثانى «أو المحرك القريب، والمحرك الأقصى» حتى يمكن إرجاع ضروب الحركة كلها إلى محرك أول هو المحرك الأقصى.

فإذا كان المحرك فى الأجسام الطبيعية هو طبيعتها كما ذكرنا، فإن المحرك فى الأجسام الحية هو النفس «ومثاله فى النفس أنا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا، وأنها حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام، فعرفنا أن له محركا خاصا وله صفة خاصة ليست لسائر المحركين» (١٨٥).

وهكذا فالطبيعة فى الأجسام الطبيعية، والنفس فى الأجسام الحية، والنفس أيضا فى الفلك هى المحرك أو سبب حركة هذه الأجسام إذ يقول الفارابى «وأن مبدأ الحركة والسكون إذا لم يكن من خارج فلما أن يكون لحركة

لا تتبدل وبلا إرادة أو لسكونه كذلك ويسمى طبيعة، وإما أن يكون لحركات مختلفة متبدلة وبلا إرادة ويسمى نفسانية، وإما أن يكون محركات بإرادة كيف كانت وهذا إما نفس حيوانية وإما نفس فلكية (١٨٦).

والآن فقد عرفنا ما الذى يقصده الفارابى بالحركة الطبيعية، فما هو مدلول الحركة غير الطبيعية عنده؟؟ ذكرنا سابقا أن الجسم حين يكون فى مكانه الطبيعى وأخرج قسرا عن هذا المكان الذى هو له تكون حركته هذه غير طبيعية، وحين يزول القاسر ويعود مرة أخرى إلى مكانه، وهذه العودة هى ما يسميها الفارابى الحركة الطبيعية وتقابلها الحركة غير الطبيعية أو «الميل» فكل كائن فاسد فيه ميل مستقيم (١٨٧) وذلك لأن حركة الكائن الفاسد هى حركة مستقيمة، وهذا الميل يختلف عن القوة المحركة للجسم. إذ أن هذا الميل إنما يعد مدافعه تكون فى الجسم حين حركته بمقتضاها يدفع بها ما يمنعه عن الحركة، سواء كانت الحركة طبيعية أو قسرية. ويفسر «اليضاوى» هذا المعنى بقوله: «أن الخفة والثقل قوتان يحس من محلها بواسطة مدافعة صاعدة أو هابطة، ويسميها المتكلمون اعتمادا، والحكمة ميلا طبيعيا. وهو لا يوجد فى الجسم المتمكن من حيزه الطبيعى لا امتناع المدافعة عنه وإليه» (١٨٨).

فإذا كان الجسم الطبيعى فى مكانه الطبيعى فإنه لا يكون له ميل بالفعل بل بالقوة، إذ أن وجوده فى مكانه الطبيعى يفيد أنه فى حالة طبيعية، فإذا قسر على مفارقة مكانه الطبيعى فإنه يعود إليه بفعل الميل الطبيعى الموجود له بالطبع. أى أن هذا الجسم إذا كان فى مكانه الطبيعى فذلك يفيد أنه فى حالة سكون «الحركة الطبيعية تصدر عنها حالة غير طبيعية فهى مؤديه إلى حالة طبيعية أى السكون» كما يقول «الحركة الطبيعية تطلب أمرا تسكن عنده» (١٨٩).

وهكذا فإذا كنا قد تحدثنا عن الحركة الطبيعية، والحركة غير الطبيعية بالنسبة للأجسام المتحركة حركة مستقيمة، فهل ينطبق هذا القول على الأجسام المتحركة بالحركة المستديرة؟ أى هل يمكننا أن نصف الأجسام السماوية أو الفلكية بأن حركتها طبيعية أو غير طبيعية؟

ذكر الفارابى سابقا أن الحركة الطبيعية لا تصدر عن الطبيعة إلا وقد عرضت حالة غير طبيعية، فكل حركة طبيعية إذن لأجل طلب السكون إما فى أين، أو فى كيف أو فى كم أو فى وضع. أما الحركة التى لا تسكن فلا تعد طبيعية، وعلى هذا فلا تكون الحركة المتصلة المستديرة وهى حركة الفلك حركة طبيعية، إذ لا نجد وضعاً أو أيناً يتحرك المستدير عنه إلا ويتحرك إليه. إذ أن من خصائص الحركة الدائرية أنها متصلة ليست لها نقطة بداية أو نهاية.

وهكذا فإن الجسم الذى لا يفارق مكانه الطبيعى والذى فيه مبدأ حركة وضعية مستديرة لا يجوز أن يكون فيه مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة معا بقول الفارابى «وأنه لا يجوز أن يكون للجسم البسيط مبدأ حركة مستقيمة وحركة مستديرة» (١٩٠). لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين، وعلى ذلك فإن الجسم المحدد للجهات وهو الذى يكون محيطاً بالجسم المتحرك على استقامة إحاطة السماء بما فيها. فيه مبدأ حركة مستديرة فقط لا مستقيمة.

وعلى هذا فلا تكون الحركة المتصلة المستديرة حركة طبيعية إذ لا نجد وضعاً أو أيناً يتحرك المستدير عنه إلا ويتحرك إليه، وينتهى الفارابى بقوله «وإن الجسم الذى فى طباعة ميل مستدير يستحيل أن يكون فى طباعة ميل مستقيم. وأن الفلك يلزم بطباعه الميل المستدير» (١٩١).

وهكذا نرى أن تفسير الفارابى للحركة والذى تابع فيه أرسطو قد تميز

بالغموض وما ذلك إلا لأنه أقام دراسته وتفسيره على أسس كيفية وجوانب
ميتافيزيقية فتوصل إلى نتائج وإن كانت مقبولة ومنطقية في عصرها إلا أن
العلم الحديث ونظريات أينشتين في النسبية قد أبطلتها، وبدلاً من دراسة أمور
الحركة والميكانيكا على أسس فيزيقية فقط اتجه العلم الحديث إلى دراستها على
أسس رياضية فيزيقية (١٩٢).

٢ - الزمان (تعريفه وتعلقه بالحركة والمكان وعلاقته بالنفس واللاتناهي)

تمهيد:

بعد أن تناول الفارابى الحركة كأحد لواحق الموجودات الطبيعية وتعرض بالبحث والدراسة لأنواعها وخصائصها وعلاقتها بالموجود الطبيعى . ينتقل إلى الحديث عن فكرة الزمان كأحد عوارض الحركة وهو فى نفس الوقت من لواحق الموجودات الطبيعية (١٩٣).

ولا يبحث الفارابى موضوع الزمان فى فصل خاص أو رسالة خاصة بحسب ما عثدنا من رسائله المحققة المعروفة والموجودة كما فعل لاحقة ابن سينا (١٩٤)، وإن كانت قوائم كتبه فى المراجع التى تترجم له وتذكر مخطوطاته فى أنحاء العالم قد ذكرت له رسالة باسم «مسألة فى إثبات الزمان» وهى مخطوطة فى مكتبة «ملى ملك» بطهران رقم ٤٦٣٩.

ولكننا لم نستطع الحصول على نسخة مصورة من هذه المخطوطة الهامة فاعتمدنا على ما وجدناه من شذرات متفرقة حول هذا الموضوع فى ثنايا كتب الفارابى ورسائله بحيث أمكننا الاعتماد على بعض النصوص التى تدخل فى مجال الطبيعيات والتى يبحث فيها طبيعة الزمان وتعريفه وتعلقه بالحركة والمكان والنفس. إلا أننا وجدنا نصوصاً أخرى تبحث فى الزمان من جهة حدوثه أو أوليته وهذا الجانب يدخل فى المجال الميتافيزيقى ويتعلق أساساً بمشكلة قدم العالم أو حدوثه.

ولكننى لاحظت أن آراءه حول موضوع الزمان لا تخلو من بعض الخلط والاضطراب. فقد كان الاتجاه العام الذى سار عليه فى بحث هذه المسألة هو الاتجاه الأرسطى، إلا أنه تحت تأثير عناصر أخرى أفلاطونية، وأفلوطينية اتجه فى بحثه للزمان وجهة أخرى بعدت به عن الخط الأرسطى، وعلى سبيل المثال فهو تابع أرسطو فى القول بأبدية الزمان والحركة، وأن كلاً منها لا يندم،

ولكنه أيضاً استفاد من تمييز أفلاطون بين الزمان والدهر (حيث) اعتبر الأول صورة للدهر له بداية ويتحرك حركة لها نهاية، أما الثانى فهو أرلى باق ثابت وانتهى الفارابى من ذلك إلى القول بقدم العالم ولكن ليس ذلك من جهة الذات بل من جهة الزمان. وإن كان هذا الرأى يحمل فى جوهره الطابع الأرسطى لا الطابع الأفلاطونى.

وإذا تجاوزنا عن بعض تأثره بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة فى إرجاع الزمان إلى النفس الكلية لا باعتبار الزمان لا يوجد بدون عاد، وأن النفس هى سبب الحركة الكلية، وكل حركة فلا زمان بدونها. فإنه فيما عدا ذلك وحتى مع هذا يعتبر الزمان ليس هو حركة النفس الكلية ولا هو أى حركة بل هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر^(١٩٥) كما سيتضح ذلك من تعريف الفارابى للزمان وبيان تعلقه بالحركة والمكان ثم علاقته بالنفس واللاتناهى.

يقول لويس غارديه «لقد تربع على عرش الفلسفة هؤلاء الفلاسفة الكبار الذين تخطى مجدهم عدة قرون والذين يتميز تفكيرهم بتأثير أرسطو وأفلاطون (الذين كثيراً ما وقع الخلط بينهم وبين أرسطو) ثم بينهم وبين أفلاطون، وعدد آخر من الفلاسفة اليونان، وهؤلاء الفلاسفة المسلمون هم الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، فمفهوم الزمان الذى أمكن استخلاصه من آثار هؤلاء الفلاسفة يؤيد الخط الأرسطى الواضح»^(١٩٦).

١ - تعريف الزمان وتعلقه بالحركة والمكان

يقول الفارابى: «... إن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء»^(١٩٧).

ويقول «وحرف متى يستعمل سؤالاً عن الحادث عن نسبته إلى الزمان المحدود المعلوم المنطبق عليه وعن نهايتى ذلك الزمان المنطقتين على نهايتى

وجود ذلك الحادث جسما كان ذلك أو غير جسم بعد أن يكون متحركا أو ساكنا أو فى ساكن أو فى متحرك وليس شىء من الموجودات يحتاج إلى زمان يلتزم به وجوده أو ليكون سببا لوجود موجود أصلا» (١٩٨).

توضح نصوص الفارابى السابقة فى تعريف الزمان أن العلاقة بين الزمان والحركة هى علاقة تلازم، فلا يمكن تصور الزمان بدون الحركة أو الحركة بدون الزمان. والعلاقة بين الزمان والحركة تجعل الزمان لا ينفصل أبدا عن الحركة من حيث إنه مشترك بين الحركات، ومن حيث إنه الذى يعد الحركة فهو مقياسها، ولكنه ليس هو الحركة؛ لأن الحركة منها البطيء ومنها السريع، بينما الزمان له هيئة واحدة ومن ثم فهو مقياس لحركة الفلك التى تتميز بأنها ثابتة ومتصلة وتتم فى مكان متصل يقول الفارابى «جوهر الفلك لا تدخل عليه الحركة وإنما طارية عليه فقد تحقق جوهره. ولذلك قيل الفلك ليس فى الحركة والزمان بل مع الحركة والزمان» (١٩٩) فهو إذن يرى أن الزمان يرتبط ارتباطا وثيقا بالفضاء، ويحلل التبريزى شارح ابن ميمون هذه العلاقة بقوله "أما كون الحركة والزمان متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر فقد ظهر أن الزمان مقدار الحركة فلا يمكن تحقيقه بدونها. أما أنه لا يمكن تحقيق الحركة بدونها، فلأن كل حركة فهى على مسافة، وكل مسافة فهى قابلة للانقسام دائما بناء على نفس الجزء فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى آخرها فتكون واقعة فى زمان فقد ثبت تلازمهما" (٢٠٠).

فالزمان إذا يرجع إلى الحركة، والحركة ترجع إلى المكان، وفى كل هذه المفاهيم الثلاثة نجد متقدما ومتأخرا، وإلا أن هذا التقدم والتأخر يكون خاصة أساسية للزمان، ومن هنا نجد أن تعريف الفارابى للزمان يساير التعريف الأرسطى الذى يرى أنه "عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر" (٢٠١).

وهكذا فالزمان إذا ليس من الحركة إلا على جهة أن الحركة يمكن

تقديرها عددياً " فإن الزمان متى ما عارض بأضرار عن الحركة إنما هو عدة
عدها العقل حتى يخصص به ويقدر وجود ما هو متحرك أو ساكن (٢٠٢).
فنحن نحكم بالعدد على الأكثر وعلى الأقل في الأشياء وبالزمان نحكم على
كبر الحركة أو صغرها، وكما يقول "جان.فال" فإن أرسطو حاول أن يعرف
الزمان على نحو أكثر اتساقاً بطابع الفيزياء، وأنه يربط بينه وبين الحركة
الفيزيائية. فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقاً على أنه صورة للأبدية أو حركة
النفس. بل أصبح يعرف فيزيائياً كنظام عددي يبين اتجاه الحركة فهو يبين ما
يتقدم وما يتأخر (٢٠٣).

وعلى هذا يمكن القول مع الفارابي أن الزمان لا يوجد بالنسبة لنا إلا
بشروط الحركة والتغير إذ أنه لا وجود إلا إذا كان هناك شعور بالتغير والحركة،
ويحاول فيلسوف المشرق "ابن سينا" (والذي تأثر في نظريته في الزمان أشد
التأثر بالفارابي) (٢٠٤) أن يربط بين الحركة والزمان بالاستعانة بظاهرة الحركة
لفهم الزمان فيرى أن من المشاهد أن يتدنى متحركان بالحركة وينتهي معا ولكن
أحدهما يقطع مسافة أكثر من الثاني بسبب الاختلاف في البطء والسرعة أو
التفاوت في عدد السكونيات التي سكنها الجسم أثناء حركته، وهذا دليل على
أن للزمان مقدارا معينا يختلف عن مقدار المسافة ومقدار المتحرك، مقدار
يختلف عن ذات الحركة أو المتحرك أو المسافة، مقدار هيئة غير قارة وهي
الحركة من مكان إلى مكان، أو من وضع إلى وضع بينهما مسافة تجري عليها
الحركة الوضعية. وهذا المقدار هو الزمان (٢٠٥) وفي ذلك يقول الفارابي
"الزمان يتشخص بالوضع وكل زمان له وضع مخصوص لأنه تابع لوضع من
الفلك مخصوص" (٢٠٦).

وإذا كان الفارابي قد بين العلاقة بين الزمان والحركة، فإنه يوضح لنا أن
الزمان يرتبط أيضاً بالمكان ارتباطه بالحركة، إذ أن الحركة ليست متصلة اتصالاً

مباشرا بالزمان إلا من حيث إن الحركات تتم فى المكان والزمان فى كل مكان، فالزمان متصل لأنه يتعلق بحركة الفلك * وأنه لا اتصال إلا للحركات المستديرة والتعلق للزمان بها وحدها * (٢٠٧) والحركة متصلة أيضا لأنها تتم فى مكان متصل .

وهكذا يكون لدينا المكان المتصل الذى تتم فيه الحركة المتصلة لأنها تتم فى زمان متصل، فالزمان إذا يرجع إلى الحركة والحركة ترجع إلى المكان (٢٠٨).

وهكذا يرتبط الزمان عن طريق الحركة بالمكان لأن الحركة عند الفارابى كما ذكرنا خاضعة للمقدار الكمى المتصل، فإذا كان الزمان هو مقدار الحركة فهو متصل مثلها (*). وعليه فإن دراسة الأمور المتعلقة بالحركة مثل المتحرك، وما فيه، وما منه، وما إليه، هو الذى سيوضح هذه العلاقة .

فما منه الحركة، وما إليه المقصود بها المكان الذى بدأت منه الحركة، والمكان الذى تنتهى إليه حركة الجسم . وهاتان النقطتان نقطة بدء الحركة ونقطة انتهائها تسمى المسافة الممتدة .

ومن هنا اتضحت الصلة بين الزمان والحركة والمكان، إذ أنه لا حركة إلا فى زمان، والحركة تكون فى المكان، فالزمان والحركة يحتويهما مكان . فالمكان أعم من الزمان وأسبق فى الوجود إذ يقول * فإن متى متأخرة عن أين فإن نسبة وجود الزمان هو أن يتفعل الجسم فى أين ما فيحدث حينئذ الزمان * (٢٠٩) والزمان سيال غير ثابت بعكس المكان الذى هو مالا يفسد بفساد الجسم الحال فيه، بعكس الزمان الذى هو شديد الالتصاق بالحركة .

وهكذا فمفهوم المكان أعم وأشمل من مفهوم الزمان لأن أحداث أوانات الزمان إنما تجري فى مكان وتابعة له وهى غير مكانه (٢١٠) .

ب - الزمان وعلاقته بالنفس واللاتناهي،

لا شك أن إرجاع الفارابى الزمان إلى الحركة إنما يشير إلى الطابع المادى فى تفسير الزمان وحتى يخفف من حدة هذا الطابع المادى أشار إلى فكرة «الآن» التى يتكون منها الزمان أو التى تقطع الزمان وفى ذلك يقول «وأنه يتبع الحركة ويعرض لها عارض يسمى الزمان وقطعة الآن» (٢١١). وفكرة «الآن» هى فكرة تصورية تخلعها النفس على الأشياء لإدراك معنى الزمان. وهذا البحث فى مسألة «الآن» إذا كان قد شغل الفلاسفة الذين ساروا على الخط المشائى فإن ذلك يرجع إلى أنهم جعلوا الزمان شأنه شأن الحركة كما متصلا. «وأنه لا اتصال إلا للحركات المستديرة والتعلق للزمان بها وحدها» (٢١٢). أى أنه لا يأتلف من لحظات منفصلة كما هو الحال عند أصحاب مذهب الجواهر الفرد من علماء الكلام الذين ذهبوا إلى أنه يتركب من آتات مفردة (٢١٣) وفى ذلك يقول الفارابى وأنه لا يأتلف مما لا ينقسم جزء ولا حركة ولا زمان (٢١٤).

«فالآن» لا يعد فى الواقع جزء من الزمان، بل هو حد له يفصل الماضى من المستقبل من غير انقطاع بحيث تتعاقب الآتات دون اقتران بعضها ببعض ونمأسكها نظرا لأن «الآن» يعدم فى نفس اللحظة التى يوجد بها. وهذا هو ما يجعلنا نميز بين معانى التقدم والتأخر. ومن هنا يمكننا فهم الترابط بين «الآن» و«الزمان» بفهم العلاقة بين الزمان والحركة (٢١٥).

وهكذا يكون الزمان فى نظرة مركبا تركيبا من الآتات الصغيرة التى يفصل بينها نوع من الفراغ الزمنى. فإذا كان «الآن» يؤخذ نهاية للحركة المتقدمة ومبدأ للحركة المتأخرة فإن ذلك يؤدى إلى القول كما يرى «ابن رشد» إلى أننا متى لم نشعر «بالآن» لم نشعر بالزمان، إذ عدم شعورنا «بالآن» يؤدى بالتالى إلى عدم شعورنا بالمتقدم والمتأخر فى الحركة. فالزمان ليس شيئا غير قسمة الحركة بالآتات إلى المتقدم والمتأخر (٢١٦) «فالآن» هو الذى يفعل الزمان

ويحدده، وبدونه لم يكن متقدم ولا متأخر ولا عدد أصلا. وفكرة «الآن» التي أشار إليها الفارابي تدلنا على إثبات دور النفس إدراك الزمان، فالزمان يتوقف على النفس. إنه عدد يحتاج إلى عاد، كما أنه مؤلف من ماض ومستقبل وهذا يثبت دور النفس. وفي ذلك يقول الفارابي «وإنما هو (أي الزمان) عدة عدها العقل حتى يحصى به ويقدر وجود ما هو متحرك أو ساكن» (٢١٧).

كما أن هذه النفس تسبب حركة الأفلاك وهذه الحركة بدورها شرط في وجود الزمان (٢١٨).

وإذا كان الفارابي قد انتهى متابعا في ذلك أرسطو إلى أن الزمان يتعلق بالحركة، وأنه لا يتصور إلا معها. وإذا كان قد حد الزمان على أنه «مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر» فإنه يقرر أن هذه الحركة غير محدثة حدوثا زمانيا أيضا، إذ ليس قبلها سوى ذات المبدع قبلية بالذات لا بالزمان. وأن الزمان ليس له في نفسه أول متقدم عليه أو شيء أول إلا ذات البارئ المبدع، ولذلك لا يكون للحركة ابتداء زمانى إلا على جهة الإبداع، كما أن الارتباط بين الزمان والحركة المستديرة الدائمة عنده قد دفعه إلى القول بأن كلا منهما حادث ولكن حدوثهما حدوث إبداع، لا حدوث زمان أى أن محدثهما بتقدمهما بالذات لا بالزمان (٢١٩).

فالزمان إذا كما يقرر الفارابي لا متناهى نظرا لتعلقه بالحركة التي لا ابتداء لها ولا نهاية «ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى فإذا يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا لذلك» (٢٢٠). وينتهى الفارابي إلى اعتبار الزمان متصل لا يتركب من آتات وكذلك الحركة فهي متصلة لا تتركب من أجزاء تتجزأ (مع أن الحركة يمكن أن تنقسم إلى مالا نهاية) فطرف الزمان وهو «الآن» وطرف الحركة وهو نقطة البداية أجزاء تتجزأ

وعليه من المستحيل تصور أية بداية أو نهاية لآى من الزمان أو المكان أو الحركة (٢٢١).

ويذكر «مونك» أن موضوع الزمان عند الفارابى يمكن استخلاصه من مبادئ فلسفته العامة فيما عبر عنه بالمبادئ الستة للأشياء وهى:

١ - المبدأ الإلهى أو العلة الأولى التى هى الواحدة أو الوحدة المطلقة .

٢ - العلل الثانوية أو عقول الأفلاك السماوية .

٣ - العقل الفعال .

٤ - النفس .

٥ - الصورة .

٦ - المادة المجردة .

فالزمان يكمن فى فلسفة الفارابى داخل نفس المقولات التى يتخذها أرسطو وهى المكان والزمان والوضع والكم والكيف، فهذه المقولات هى على التحديد قوالب الوجود، فأى كائن يمكن أن يوجد كجوهز وكم وكمكان وكزمان وكوضع . . . إلخ. غير أن هذه المقولات ليست بالرغم من كون أرسطو يعبر عنها بالأنواع الأولى ليست مطلقة فهى تحتاج للشرح والفهم وهذا ما فعله أرسطو فى كتابة الطبيعة وكذلك الفارابى فى مؤلفاته (٢٢٢).

ثم يحاول الفارابى فى تحديده للبعد الفيزيقي للزمان أن يعرف نسبة وجود الزمان بأنها تكمن فى خضوع الأجسام للفعل، فلا يوجد زمان إذن إلا بوجود الأجسام كما ذكرنا وأن مقولة الزمان متأخرة عن مقولة المكان (٢٢٣).

ويرجع أهمية إثبات أولية الحركة والشروط اللازمة لها من زمان ومكان إلى أنها تعتبر تمهيداً للوصول على المحرك الأول، فكل متحرك له محرك، وكل حركة لها سبب، وهكذا يمكننا التدرج صنعودا إلى علة حركة حركة حتى نصل إلى المحرك الأول الذى يحرك غيره دون أن يتحرك (٢٢٤).

وبذلك خالف الفارابى المتكلمين الذين أنكروا الزمان (أى الكم المتصل غير القار) ولم يعتبروه موجودا حقيقيا بل أمرا عرضيا اعتباريا موهوما ولا وجود إلا للحاضر، فلو قيل بوجود زمان حاضر «الآن» لكان جزءا لا يتجزأ بذاته مستقلا وهذا ما لا يقول به الفلاسفة (٢٢٥).

كما خالف الفارابى رأى الكندى الذى ذهب إلى أن الزمان لا يوجد مستقلا عن العالم وحركته، وأنه حادث له بداية، إذ أن الكندى يقول بحدوث العالم عن علته من غير شئ سابق عليه، وذلك من حيث كونه جسما متناهيا فى الامتداد المكاني، بحيث لا يكون خارج العالم فراغ مطلق، وبالتالي فالمكان محدث لأنه متوقف على المتمكن فيه ويحدث الحركة والزمان الذى هو عددهما، أدركنا أن الزمان لا يوجد مستقلا عن العالم وأنه حادث له بداية (٢٢٦).

ولاشك أن محاولة الاستناد إلى الحركة والتغير فى تفسير الزمان وتفسير معانى المتقدم والمتأخر بالقياس إليهما مع ما فيهما من جوانب مادية لم تقدم لنا حلا مقبولا لفلسفة الزمان، وقد يكون الأقرب إلى الصواب كما يقول «د. عاطف العراقي» القول بأن الزمان أشبه ما يكون بشئ سيال متدفق نحسه فى أنفسنا أساسيا ولا نملك نحوه تغييرا أو حتى تعبيرا بشئ يجرى من ماض لا يمكننا التعبير عنه، ومستقبل لم يحدث بعد و«آن» يمر بين جنبات الكون الذى نعيش فيه ولكنه بدوره شئ سيال فكيف نستطيع التعرف على طبيعته وماهيته (٢٢٧).

٢ - المكان (اتصاله بالحركة - تعريفه - خصائصه)

تمهيد، (اتصاله بالحركة)،

بعد أن أثبت الفارابى أن الحركة لا تتم إلا بوجود الأسباب الأربعة التى أمكن جمعها فى سببين رئيسيين هما: المادة والصورة، وذلك عبر الانتقال من القوة إلى الفعل بفضل الشوق والعشق الطبيعيين، تناول بالبحث ما يلحق الحركة من لواحق أو توابع، فتناول أولا الزمان على اعتبار أن كل حركة فلا زمان بدونها، فهو مقدار الحركة كما تبين لنا سابقا.

ولما كان المكان والخلاء يعدان من التوابع اللازمة للحركة أيضا إذ يقول «وابتداً أى أرسطو» بفحص عما يلحق الحركة عن كل واحد من هذه «أى اللواحق» وعما يلحق كل واحد منها من الحركة، ففحص لأجل ذلك عن المكان فما هو ولخص الأشياء التى تلزم، وتتبع ماهية المكان وفحص هل للجسم فى أن يوجد بما هو جسم حاجة إلى المكان أم لا؟ بل ما حاجته إليه فى أن يحصل له عرض من أعراضه، وفحص هل بالتحرك فى أن توجد الحركة حاجة إلى الخلاء أم لا فبين أنه لا حاجة بالمتحرك ولا فى أن توجد الحركة إلى الخلاء، وأنه لا حاجة بالجسملة فى أن يوجد شيء من الأمور الطبيعية لا جوهر ولا عرض إلى خلاء أصلاً» (٢٢٨).

إذن فدراسة المكان والخلاء من الأهمية بمكان حتى نستكمل دراسة لواحق الموجودات الطبيعية.

وإذا كان الفارابى قد أثبت من قبل أن كل جسم طيعى لا بد له من حركة، وأن هذه الحركة تقع فى زمان معين، فإن هذا الجسم لكى يتحرك فلا بد أيضاً أن يكون له مكانا خاصا يقتضيه طبعه إذ أن البحث فى المكان يعد من عوارض الجسم بما هو متحرك وساكن (٢٢٩).

ولقد أدرك الإنسان قديما وحديثا أهمية المكان في وجوده، فالإنسان يلاحظ من خلال حياته اليومية أن الأشياء والأجسام تشغل حيزا، أو مكانا ما، وأن الجسم الواحد لا يشغل مكانين في آن واحد، وكذلك المكان لا يحوى جسمين منفصلين في زمان واحد، وعلى هذا الأساس أصبحت هذه بديهيات للعقل يقبل على أساسها فكرة أن المكان محتوى للأجسام، فالمكان عنده ضرورى للأشياء من أجل تمييزها وإدراكها.

لكن هذا الإدراك قد تطور تطوراً متميزاً، وانتقل من الطابع الميثولوجى السائد عند الإنسان البدائى إلى الطابع الحسى، وتصور المكان تصورا حسيا، ثم انتقل إلى الطابع التجريدى عند فلاسفة اليونان حيث أخذ طابعا فلسفيا، ثم انتقل من فلاسفة اليونان إلى فلاسفة الإسلام ومر بسلسلة من التصورات حتى وصل إلى النظرة السائدة فى العلم والفلسفة، وهى النظرية النسبية التى وحدت بين الزمان والمكان وعدت الزمان بعدا رابعا لأبعاد المكان الثلاثة والذى يعرف بمصطلح الزمكان (٢٣٠).

١- تعريف المكان.

إن أول تعريف للمكان نجده عند «أرسطو طاليس» فى كتابه «الطبيعة» (*) إذ يحده بقوله: «نهاية الجسم المحيط»، ثم تابع فيلسوف العرب «الكندى» هذا التعريف، وكان أول تعريف للمكان فى الفلسفة العربية ينطبق مع تعريف أرسطو إذ يقول «أن المكان هو محيط الممكن» كما يقول «أنه السطح الخارجى من المحوى المماس للسطح الداخلى من الحاوى» (٢٣١).

وقد تابع الفارابى الخط الذى سار عليه الكندى ووضع تعريفا للمكان يقارب تعريف أرسطو وهو «النهاية المحيط» (٢٣٢) ويحلل الفارابى هذا التحديد تحليلا بارعا إذ يقول «فقد جعل المحيط جزءا من حد المكان، وجعل ماهيته

تكمل بأنه محيط وإنيته ما به محيط، والمحيط محيط بالمحاط، والمحاط به هو الذى فى المكان» (٢٣٣).

إلا أن الفارابى يذكر تعريفا آخر للمكان فى كتابه «عيون المسائل» فيقول «وسطح الجسم الحاوى وسطح الجسم المحوى يسمى (مكانا)» (٢٣٤)، ولكن يبدو كما يقول «حسن العبيدى» أن هذا التعريف قد سقطت منه كلمة «تماس» أو «تماس» إذ هى الكلمة الفاصلة فى كل تعريف للمكان بهذا الاتجاه» (٢٣٥)، فالمكان وهو السطح الذى هو نهاية الجسم الحاوى لا غيره، أو نقطة التقاء الحاوى بالمحوى، وهو وفقا لرأى أرسطو أشبه بوعاء يحوى ملاء معينا وهذا القول يتشابه مع تعريف ابن سينا للمكان بأنه «هو السطح الباطن من الجرم الحاوى الماس الظاهر من الجسم المحوى» (٢٣٦).

وسوف نلاحظ أن هناك علاقة بين هذا التعريف للمكان وبين تعريف الفلاسفة المسلمين للجسم الطبيعى بأنه «الجوهر المحسوس الذى يقبل الامتداد فى الأقطار الثلاثة»، كما يقول «مصطفى نظيف» إذ رأوا أن يفرقوا بين الامتداد فى الأقطار الثلاثة الذى هو فى رأيهم خاص بالجسم الطبيعى، وبين المكان حتى يكون الواحد منهما مغايرا للآخر، وحتى يمكنهم حل الإشكال المتعلق بالمكان المطلق، فقد اعتمدوا على ما ذكره بطليموس فى «المجسطى» من أن كرة الأرض فى الوسط يحيط بها فلك القمر ثم أفلاك الأجرام الأخرى إلى أن ينتهى الأمر بالفلك الأقصى وهو كرة النجوم الثوابت فى زعمهم. وإذا كان السطح المقعر لكرة النجوم الثوابت وهو مكان ما يحيط به من الموجودات، وكان العالم على هذه الصفة محدود، ومكانه كروى الشكل وطبيعة الكرة تقتضى بأن يكون لها مركز، ولذلك رأوا أن فى العالم اتجاهين يتحددان تحديدا تقتضيه طبيعة المكان، أحدهما الاتجاه من المحيط إلى المركز، والآخر من المركز إلى المحيط، وسموهما الجهتين الطبيعيتين (٢٣٧).

فالمكان إذن هو الحاوى الأول للجسم، ويقال عن الجسم أنه فى مكان إذا وجد ما يحويه، أما إذا لم يوجد ما يحويه فإنه يكون كالعالم الذى يقال أنه فى المكان بالعرض، لأنه ليس شئ خارج العالم فمكانه سطحه الظاهر فحسب، وكذلك الحال فى النفس وهى غير فادية يقال أنها فى المكان بالعرض لأنها فى الجسم والجسم فى المكان (٢٣٨).

٢ - خصائص المكان:

يثبت الفارابى أولا أن المكان موجود بين ولا يمكن إنكاره، إذ العلاقة بين المكان والتمكن هى علاقة إضافة ونسبة، إذ لا يمكن أن يوجد جسم دون مكان خاص به، يقول الفارابى "وأما ما سييله أن يجاب فى جواب" أين الشئ" فإنه يجاب أولا بالمكان مقرونا بحرف من حروف النسبة وفى أكثر ذلك حرف فى مثل قولنا "أين زيد" فيقال «فى البيت» أو «فى السوق» (٢٣٩).

ورغم أن وجود المكان لم يكن أمرا مسلما به من القدم إذ وجد فريق من المفكرين ذهبوا إلى أن المكان غير موجود أصلا "كزينون الإلبى" الذى شك فى وجود المكان وقال: أنه إذا كان هناك مكان ففى أى شئ يوجد هذا المكان؟ فإذا افترضنا جسما فكيف نتصور إذن أن يكون المكان الحاوى لكل الأشياء غير محوى فى شئ ما من الأشياء، لا بد أن يتسلسل ذلك إلى غير نهاية طالما أن كل موجود هو بالضرورة فى حيز، أى سيكون إذن مكان لمكان وهلم جرا.

وعلى هذا فأين محل المكان إذن؟ إذا كان موجودا فلا بد أن يكون هناك حيز للحيز نفسه، إلا أن أرسطو قد نقض شك زينون بالنسبة لوجود المكان، بأن اللاتناهى غير لازم إذ أن طبيعة ما فيه الشئ غير طبيعة الشئ الذى هو فيه، فطبيعة المكان غير طبيعة المتمكن فى هذا المكان (٢٤٠).

أقول رغم وجود من نفى المكان إلا أن الفارابى قد أثبتته وقال " كل جسم له مكان خاص إليه ينجذب " (٢٤١) وقد اهتم الفارابى بإثبات مكان لكل جسم لكى يرتب العناصر على هذا الأساس، فهو يذهب إلى أن للسماء الإحاطة، وللأرض الحيز الوسط من الإحاطة، يلى ذلك حيز الماء ثم حيز الهواء ثم حيز النار (٢٤٢)، وبناء على ذلك فلا يمكن وجود جسم طيعى إلا ويشغل مكانا أو حيزا، وتقوم العلاقة بين الجسم والمكان على أساس العلاقة المنطقية، إذ لا يمكن تصور مكان بدون جسم، كذلك لا يجوز أن تصور جسما إلا ويشغل مكانا وهذا يؤدى مع الفارابى إلى القول بنفى الخلاء كما سيتضح لنا فيما بعد.

وهكذا فكل جسم يختص بحيز يحويه أو يتحيز فيه أو يسكن فيه، فالماء مثلا حين ينتقل ويحصل بدلا منه الهواء، ويحصل بدلا منه النار فإن الحيز واحد برغم هذه التغيرات (٢٤٣).

ثانيا: يرفض الفارابى أن يكون المكان هو الجسم ويقول " والمكان ليس بجسم بل هو بسيط جسم ونهايته " (٢٤٤)، فالمكان عنده كما هو عند أرسطو مستقلا عن الأشياء متحيزا عنها ولذلك فهو لا يكون جسما ولا يمكن أن يكون صورة أو هولى أو بعدا، وإنما هو محل يحوى الأجسام (٢٤٥).

ثالثا: أن المكان متناه وذلك لتناهى الجسم الطيعى الذى يحل فيه " وأنه لا يمتد بعد وملا أو خلاء إن جار وجوده إلى غير نهاية " (٢٤٦)، لأن القول بعدم تنهى الجسم وقبوله القسمة الانفكاكية إلى ما لا نهاية: فإن ذلك سوف يقودنا إلى القول بعدم تنهى المكان وهذا ما يرفضه الفارابى إذ يقول: " الأشياء ذات المقادير والأعداد ذات الترتيب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية " (٢٤٧) ويؤكد

ذلك بقوله " امتنع ما لا يتناهى لا فى كل شىء بل فى الخلق " (٢٤٨) وربما أنه يرفض وجود فراغ فى العالم " وأن الخلاء لا وجود له (٢٤٩) فإذا لا يوجد جسم غير متناه والمكان متناه لتناهى أجزاء العالم .

رابعا: أنه جعل المكان على شكل الجسم إذ يقول " فإن كان الجسم بسيطا وجب أن يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف " (٢٥٠)، إذ أنه لما كانت الأجسام الطبيعية منها بسيطة ومنها مركبة، والبسيطة منها هى الأجسام التى لا توجد عن أجسام أخرى غيرها، ولا تنقسم إلى أجسام مختلفة الطبائع مثل السماوات والأرض والماء والهواء والنار، والمركبة منها هى التى وجودها من أجسام أخرى غيرها مثل النبات والحيوان (٢٥١) فلكل جسم منها حيزا واحدا طبيعيا يسكن فيه ويتحرك بالطبع إليه، ولا يجوز أن يكون كل مكان طبيعيا للجسم، دليل هذا أننا نجد الجسم يختص بمكان دون الآخر، وعلى هذا لا يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان، ولا لجسمين بسيطين مكان واحد، إذ أن ما تقتضيه الطبيعة الواحدة لا يكون إلا واحدا لذلك الواحد، وعلى هذا فالجسم البسيط له أين يخصه غير مشارك فيه، والجسم المركب يميل إلى جهة الغالب فيه من البسائط أو الاسطوانات (٢٥٢).

وهكذا يساوى الفارابى بين الأجسام البسيطة، والأجسام المركبة من جهة اقتضاء كل منها موضعا معينا .

خامسًا: من خصائص المكان أيضا أنه يرتبط بالحركة، فهناك علاقة واضحة بين الحركة والمكان، لأن الجسم الطبيعى عندما يتحرك

من نقطة إلى أخرى فإنه يتحرك فى مكان، وهذه الحركة المكانية تعد أبرز الحركات الدالة على وجود المكان، وقد اتضح لنا ذلك عند الحديث عن الحركة والمقولات التى تقع فيها، وخاصة الحركة المكانية ولكن الجسم الطبيعى له حركات أخرى غير الحركة المكانية كالحركة الوضعية مثلا، وهنا نجد الفارابى يربط بين المكان وبين مقولة الوضع حين يقول: "....." والمكان يتشخص أيضا بالوضع فإن لهذا مكان نسبة إلى ما يحويه مغايرة لنسبة المكان والآخر إلى ما يحويه^(٢٥٣) ومعنى هذا أن الوضع يقال على نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض فى الجهات، سواء كانت هذه الجهات حاوية، أو منحوية كالقيام والقعود والاستلقاء والاضطجاع وغيرها، فالوضع له علاقة بالجسم المتحرك، والمكان الذى يتحرك فيه، فالمكان يتبدل بالنسبة للجسم المتحرك أما الوضع فلا^(٢٥٤).

وهكذا يثبت الفارابى وجود المكان لكى يرتب العناصر على هذا الأساس فلا يمكن تصور مكان بدون جسم كذلك لا يجوز أن تصور جسما إلا ويشغل مكانا وهذا ما أداه إلى القول بنفى الخلاء كما سيتضح لنا.

تجهيد:

بعد أن تناولنا بالدراسة موضوع المكان وعلاقته بالحركة ننقل إلى دراسة موضوع الخلاء إذ أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمكان، إذ أن دراسة الخلاء وتحليل طبيعته متفرعة من دراسة المكان نفسها فلا يمكن تناول المكان بالدراسة دون أن نتناول الخلاء بالضرورة، لأن السؤال يفرض نفسه علينا، هل يوجد مكان خال أم فارغ؟؟

ولكى نجيب على هذا السؤال فلا بد أن نحدد طبيعة الخلاء وما يترتب عليه من دراسة الحركة.

وبادئ ذي بدء فإن مذهب الفارابي قائم على أساس إبطال القول بالخلاء في العالم اعتماداً على قوله بأن الجسم ليس مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ وما يؤدي ذلك إلى القول بتناهي الجسم الطبيعي وتناهي أبعاده.

ويمكن القول بأن مفهوم الخلاء فلسفياً يعود إلى الفلسفة اليونانية (٢٥٥) إذ نشأ مفهوم الخلاء من الاتجاه الذي يرى أن المكان هو بعد قد يكون خالياً تارة ومملوءاً تارة أخرى ومن هذا الموقف للخلاء ظهرت الآراء المختلفة بين من يثبت الخلاء ومن ينفيه.

فديمقريطس وأبيقور مثلاً رغم وجود اختلافات فيما بينهم يقولان بوجود فراغ بين الذرات يسمح لها بالحركة، بمعنى أنهما يفسران الظواهر عن طريق جزيئات مادية تبلغ حداً كبيراً من الصغر لا تتغير أشكالها ولا تتجزأ وتحرك في فراغ مطلق.

أما "بارمنيديس" فقد كان يرى أن الوجود يملأ جميع المكان، أما الفراغ فهو عدم يستحيل أن يوجد على هذا، فلا بد أن يملأ العالم المكان كله حتى يكون كالكرة المتجانسة الصلبة (٢٥٦).

أما القول بأن الخلاء يعد موجوداً ومنظوراً فهو اتجاه ساد في الفلسفة العربية المؤيدة للموقف الأفلاطوني وغيره بصورة واضحة عند أبي بكر الرازي وأبي البركات البغدادى وغيرهم (٢٥٧).

أما المتكلمون فقد طوروا مفهوم الخلاء بالمعنى اليونانى على أنه لا شيء أو عدم وقالوا بمفهوم آخر وهو أن الخلاء ليس بعدا موجودا بل موهوم يفرضه الذهن عند غياب الجسم (٢٥٨).

وعموما رغم اختلاف هذه الاتجاهات إلا أننا يمكننا حصر المواقف الفلسفية من البحث في وجود الخلاء في اتجاهين رئيسيين:

الأول: يؤكد وجوده ويدافع عنه بحجج تستند إلى المشاهدة والتجربة (٢٥٩).

والثاني: فهو المعارض للاتجاه الأول وعكسه تماماً إذ ينفي وجود الخلاء، وهو مذهب الفارابى والذي ترجع أصوله إلى أرسطو طاليس، وهو أول من حاول الرد على مثبتى الخلاء (٢٦٠).

وفي رسالة الفارابى بعنوان "رسالة الخلاء" يتعرض بالنقد لمن حاول إثبات وجوده سواء من فلاسفة اليونان أو من مفكرى الإسلام ومتكلميه، إذا أن الفارابى يعد واحد من أولئك الفلاسفة الذين شغلتهم هذه المسألة فكان ناقدًا وفاحصًا لها وإن كان منحازًا في موقفه على العموم إلى صف الاتجاه الأرسطى وهو ما سيتضح من خلال تناولنا لهذه المسألة.

- فقد الفارابى لمن يثبت وجود الخلاء -

في رسالة الفارابى "الخلاء" يتعرض بالنقد لمن حاول إثبات وجود الخلاء سواء من فلاسفة اليونان أو فلاسفة ومتكلمى الإسلام (*).

وفى هذه الرسالة يحاول الفارابى نفى الخلاء تجريبيا ولكنه لا يخرج عن مجمل تصورات نفى الخلاء فلسفيا فيقول إن قوما استدلوا على أن الخلاء موجود بأن أخذوا إناء مقعرا فأكبوه فى سطح ماء فى إناء كبا مستويا، ثم غمسوه فى تلك الجهة إلى أن بلغت أطراف سمك الإناء المكبوب مقعر الإناء الذى فيه الماء، ثم ردهو إلى سطح الماء وأخذوه ونظروا فى جوف الإناء المكبوب فإذا هو لم يصيد من الماء شيئا فدلهم ذلك على أن مقعر الإناء المكبوب كان مملوءا هواء وأنه لم يكن فيه موضع فارغ من جسم فيدخل مكانه ماء، وأن الهواء الذى فى الإناء لما عرض الإناء دفع الماء الذى كان ملاقيه فاندفع الماء إلى الجوانب وانخرق له فغاص فيه. فاستدلوا بذلك على أن الهواء ذو قوة وإن الإناء مملوء هواء ليس فيه خلاء أصلا.

ثم عمدوا إلى تجربة أخرى لإثبات وجود الخلاء فأتوا بأنية من رجاج واسعة الجوف مستطيلة ضيقة الرأس فارغة (٢٦١) فأكبوه على الماء وكانت الحال فيها كالحال فى الإناء الأول، فبينوا لذلك أن الأنية مملوءة بالهواء. ثم أخذوها وامتصوا رأسها، ثم شدوه بعد أن امتصوه من قبل أن ينحوه عن أفواههم بأصابعهم من رأسها، ثم أكبوها فى الماء وفتحوها والماء يدخل جوف الأنية. فدلوا بذلك على أنه حيث امتصوا رأس الأنية أخرجوا من جوفها من الهواء بقدر ما شغل مكانه الماء الذى سال بعد ذلك إلى جوف الأنية بالمص شيئا أصلا، وأنه لو خلفه جسم لكان يشغل مكان ذلك الهواء ولما كان الماء ليعبر إلى جوفها، ولكانت حالتها إذا اكبت على الماء بعد المص كمحالتها قبل أن تمص. إذ كان جوفها مملوءا فى الوقتين جميعا، وكان فى ذلك دليل عندهم على أن المكان الذى كان يشغله الهواء الذى خرج بقى فارغا إلى أن يشغله الماء الذى سال إليه، والمكان الفارغ الذى لا شىء فيه أصلا هو الخلاء. فهذا الذى دل به هؤلاء القوم على وجود الخلاء (٢٦٢).

ويرد الفارابى على هذه الحجة بأنه ليس حتما أن يكون الثانى لازما عن الاول، ولكن نظرا لأن هؤلاء القوم لم يكن لهم تمييز بين اللازم عن الشيء فى الحقيقة، واللازم عن الشيء على الظاهر فقد ظنوا بوجود الخلاء داخل الإناء.

فما ظنوا أنه يحسن فى الآنية فهو حق، وأما ما ظنوا أنه يلزم عن المحسوس فى الآنية فليس الأمر فيه كما ظنوا. فهم قد فرضوا أن الهواء الخارج عن الآنية بالمص ثلث جميع ما كان فيها، فيبقى عندئذ ثلثاها مملوءا بالهواء الذى كان فيها فيكون ثلثها فارغا من جزء الهواء الذى كان فيها أولا. وهذا الثلث تبين أنه يحيط به حوالها السطح الباطن فى الآنية وهو يقرعها. فإذا فرضنا جزئين متقابلين فى باطن الآنية من الثلث الذى خرج منه جزء الهواء الذى كان فيه، فهل بين هذين الجزئين مسافة أو بعد أم لا؟ وكذلك بين كل جزئين متقابلين يفرضان من باطن سطح الآنية فى هذا الثلث حتى يكون هناك مسافات وأبعاد فى الطول والعرض والعمق (٢٦٣).

فإن قالوا نعم فمعنى ذلك أنهم يقولون بأن الذى شغل ثلث الآنية بدل الهواء الذى خرج، شيء له طول وعرض وعمق فهناك إذا حجم.

أما إن قالوا لا. فالفارابى يرد عليهم بأنه ليس الماء الذى سال إليه أجزاء دخل شيئا شيئا من رأس الآنية حتى حصل من الماء ما ملا الموضع الفارغ من الهواء الذى خرج من الآنية، وهذا الماء قد قطع سيلانه وحركته بعدا ما ومسافة بين الموضع الذى منه دخل، وبين الذى فيه استقر. فلا بد وإن يقولوا نعم فهناك إذا مسافة كما أن هناك طول وعرض وعمق لأن الماء ينسبط فيه يمنة ويسرة فيقطع أجزاء الماء فى جميع الجوانب مسافة إلى الجهات التى فيها ينسبط.

ففى هذا الثلث إذا حجم، وجسم له طول وعرض وعمق وسائر ما يخص الجسم. وهكذا ينفى الفارابى وجود الخلاء ويعلل سبب توهمهم القول بوجود الخلاء بأنهم لم يقفوا على سبب سيلان الماء إلى جوف الأنية بعد خروج الهواء منه وامتناعه قبل ذلك، لأنهم جهلوا جوهر ذلك الجسم. ويتساءل الفارابى ما هى طبيعة الجسم الذى هو داخل الإناء؟ وكيف صار لا يمنع الماء يسيل إلى جوف الإناء؟ ويجيب الفارابى على هذه التساؤلات بقوله إن الجسم الذى يسخن أو يبرد أو يقبل ما يلحقه من اللواحق قد يسخن بأحد وجهين: إما أن يخالطه جسم حار فيتبدد فى خلاله الأول فيسخن جملة المجتمع منهما بمنزلة ما يسخن الماء متى صب فيه ماء حار، وإما يحدث فيه سخونة من غير أن يخالطه جسم حار وكذلك الماء يبرد بأحد هذين الوجهين: إما أن يركب إليه جسم بارد ويخلطه به، وإما أن يبرده الهواء أو الثلج.

وكذلك قد ينقص حرارة الحار لا من قلة جسم حار منه كان معه ففارقه، بل تنتقص الحرارة بنفسها. وكذلك البرودة قد تنقص بنفسها من غير أن يفارق الجسم البارد جسمًا باردًا آخر كان معه... إلخ. كذلك الأشياء التى تعظم أو تصغر. فيكون ازدياد عظم ذى العظم بأحد وجهين: بتركيب جسم آخر إليه ذى عظم من خارج، قد يزداد عليه من جوانبه مثل ما يركب حبه إلى حبه فيصير جملة الجميع منهما أعظم.

وكذلك ينقص الشيء بهذا الوجه. وكذلك كثير من الأجسام التى تعظم هذه حالها، فإنها تزداد عظمًا لا بتركيب عظم آخر إليها، وتصير فى عظم أصغر لا بمفارقة عظم كان مركب إليها^(٢٦٤). من أمثلة هذه الأجسام التى تعظم وتتنقص "الهواء" فإنه قد يصير فى عظم أزيد إلى مقدار ما من غير أن يركب إليه عظم آخر من خارج، بل قد يحدث فيه عظم لم يكن فيما قبل موجودات، ويصير فى عظم آخر من غير أن يفارقه قطعة منه فالحوا واحد

بعينه عندما يصير أزيد عظما وأصغر عظما، وازدياده عظما أزيد أو أصغر ربما كان بطباعه وربما كان قسرا، وكذلك انتقاصه. والهواء متى صار فى عظم أزيد أو أصغر فلانما يزيد فى جوانبه كلها ما يزيد، والهواء الذى خرج من الآنية حين امتص لم يكن جميع ما يملأ الآنية من قبل.

فالهواء لإفراط رطوبته يتشكل بأشكال الأجسام التى تحيط به، ويوافق ما يعظم أو يصغر موافاة أكثر وأسرع، وإذا عظم الباقى وملأ الآنية بقى على العظم مقر الآنية، فإذا فارقة المسك له على ذلك العظم رجع إلى عظمة ما خلا مكانه لما يجاوزه من الأجسام، فإن كان المجاور له بعد مفارقة ما أمسكه له هواء ملأ المكان الذى ينحى عنه، وإن كان ماء سال إلى ذلك المكان من ساغته خلا. ويكون سرعة حركة الماء إلى ذلك المكان الذى ينحى عنه الهواء المقسور على قدر هذا الذى لحقه، فإن الهواء الثانى بعد الانتقاص كلما كان أقل لحقه القسر فى تزايد عظمة أكثر، فإذا خلى عنه كانت ثقله إلى عظمة الأول أسرع فيستبعه الماء بنقله أسرع. وربما ظننا كما يقول الفارابى أن سبب سرعة حركته كان جاذبا يجلبه أو دافعا يدفعه، وليس الأمر كذلك لأن طبايع هذه الأجسام أن تتبادل الامكنة ويخلف بعضها بعضا وهى متماسة وكلما نحى واحد منها عن مكان سال إليه الآخر مع تنحية الجسم المجاور من غير أن يخلو المكان الذى ينحى عنه الأول من جسم أصلا.

وهكذا حدد لنا الفارابى جوهر الجسم الذى ملأ ثلث الآنية بعد خروج الهواء الذى امتص منه وعرفنا أنه جزء الهواء الذى تعين. وتبين أن الأول إنما لم يكن يخلى موضعا للماء حتى يسيل إليه بسبب أن جملة ما كان فى الآنية كان على عظمه الطبيعى، والثانى كان فى عظم قسر عليه. فلما رجع إلى عظمه الأول انحاز يخلى للماء المجاور له مكانه الذى كان فيه.

وأما سيلان الماء وأنه جذب أو دفع من خارج الهواء، فهو بسبب ما فى طباع هذه الأجسام من تبادلها الأمكنة.

وكذلك فى سرعة نقله الثانى الذى يخلف الأول على قدر سرعة تنحى الأول، هو أن الهواء كلما كان أصغر فقسر على عظم أريد كان رجوعه إلى عظمه الأول أسرع. وكذلك كلما مصت الآنية أكثر ثم أدنيت فى الماء كان تعلق الماء أسرع وأكثر (٢٦٥).

وهكذا فقد تبين لنا كما يقول الفارابى السبب الذى جعل هؤلاء القوم يعتقدون بوجود الخلاء، وقد ظهر لنا أنه ليس يلزم عما قالوا وجود الخلاء الذى أحسوه فارغا لا شىء فيه. تبين لنا أنه مملوء هواء. إذا فالخلاء محال والخلاء لا وجود له (٢٦٦).

وسوف نلاحظ أن نقد الفارابى لمن أثبت الخلاء بحجة القارورة ينهض على تجربة عملية يبدو أنه أجراها فى المختبر وفيها يربط بين هذه الحجة وبين القول بالشغلخل والتكاثف للأجسام، إذ أن القارورة إذا مصبستها وامتنع خروج الهواء عنها لامتناع الخلاء حرك المص الهواء الذى فيها على تتابع حركات قسرية، والحركات القسرية المتابعة تحدث حرارة وسخونة. وإذا انفض هواء القارورة طلب مكانا أوسع. فمن الضرورة أن بعضه يخرج، وما تتسع له الزجاجة يبقى فإذا أصابته برودة تكاثف وانقبض وأخذ موضعا أقل، ولكن وقوع الخلاء ممتنعا. فيدخل الماء القارورة على نسبة الانقباض الذى حدث فى الهواء عند مماسة الجسم البارد.

كذلك يرتبط نفى للخلاء بالحركة فى المكان. إذ أن الحركة فى المكان لا تحتاج إلى خلاء؛ لأن الأجسام المتحركة تخلق أماكنها بعضها لبعض دون أن يكون هناك مبرر للقول لبعده مفارق سوى بعد هذه الأجسام المتحركة فعلا، ودون أن يكون هناك تداخل. بمعنى أن نفى الخلاء قد يظن أنه يؤدى إلى

تداخل الأجسام وتصادم بعضها بعضاً، وإذا كانت الحركة فى المكان لا تحتاج إلى الخلاء فإن التفرقة بين الحركة الطبيعية والحركة القسرية يؤدى بنا إلى نفس النتيجة لأنه إذا كان الجسم فى حركته الطبيعية يتجه إلى فوق وأسفل تبعاً لخفته أو ثقله، وإذا كان المقصور على طبعه يتجه عكس هذا الاتجاه، فإننا لا يمكن أن نفسر ذلك إذا سلمنا بالخلاء وعلى هذا فإن الحركتين الطبيعية والقسرية إذا كانتا ترتبطان بالتمييز بين الفوق والتحت أو الأسفل، فكلاهما لا نجدده فى الخلاء وبالتالي فالخلاء محال (٢٦٧).

كذلك يمكننا القول بأن أساس فهم الفارابى لدائرية الحركة فى الطبيعة، وتقسيمه عالم الطبيعة إلى أثري، وعنصرى وافترض أن الأول حركته دائرية، والثانى له خاصية الاستعداد لمختلف أشكال الحركة.

هذا الفهم قائم على ما وصل إليه من إدراك أن العالم ملىء بالمادة أى أنه لا فراغ فيه وأن الخلاء محال فى الطبيعة، وهذا الإدراك يتضمن اعتبار المكان شكلاً لوجود المادة وأن المادة لا يمكن أن توجد خارج المكان (٢٦٨).

وهكذا يمكننا القول بأن الفارابى فى رده على مثبتى الخلاء بمختلف الحجج والاسانيد كان متأثراً برأى أستاذه أرسطو الذى أقام نظريته فى الخلاء على نظريته فى المكان، فإذا كان المكان هو الحيز المحدد للجسم، فإنه لا يوجد مكان خال عن كائن يشغله لا خارج الكون ولا داخله، بل هناك تحولات من مكان إلى آخر دون أن يكون هناك مبرر للتسليم بوجود الخلاء، إذ كيف توجد الحركة دون وجود شيء تتحرك فيه؟ وعلى هذا يكون الخلاء تناقضاً منطقياً إذ يكون مكاناً ليس فيه شيء (٢٦٩).

كما يمكننا القول بأن رسالة الفارابى فى الخلاء كان لها تأثيرها القوي على بعض فلاسفة الإسلام خاصة "ابن سينا" الذى اعتمد فى نقده للقائلين بإثبات الخلاء على أدلة الفارابى وحججه ومنها على سبيل المثال: نقده لمن

يرى أن التخلخل والتكاثف دليل على وجود الخلاء ويقول إن الخلاء ليس ضروريا لفهم ظاهرة التكاثف والتخلخل، فالتكاثف يكون باجتماع الأجزاء المنبثة فى هواء يتخللها بأن يخرج الهواء عن الجزء المتخلخل، فتقوم الأجزاء مقامه دون أن يكون الخلاء معه، هذا بالإضافة إلى أن هناك نحو آخر من التكاثف والتخلخل لا يكون سببه اجتماع الأجزاء المتفرقة، بل سببه أن المادة نفسها تقبل حجما أصغر تارة، وحجما أكبر تارة أخرى وكلاهما أمران عارضان للجسم (٢٧٠).

وقد ذهب الفارابى من قبل إلى هذا رأى فى نقده للقائلين بوجود الخلاء (٢٧١)، كذلك يرد ابن سينا على حجة أخرى للقائلين بالخلاء وهى حجة القارورة التى تمص ثم تكب على الماء، فإن الماء يدخلها ولو كانت مملوءة لما وسعت شيئا آخر يدخل فيها، وهذه الحجة عينها هى التى أشار إليها الفارابى فى بداية رسالته فى الخلاء ونقد قائلها بنفس النقد الذى وجهه ابن سينا لهم بعد ذلك، قائلا: أن ذلك ليس سببه الخلاء بل سببه التجاء الهواء إلى حجم أصغر للانضغاط، وعلى ذلك يكون سبب هذه الظاهرة هو الزيادة فى مقدار الهواء الذى يبقى فيها بعد المص ولا يجد للماء المكان بدلا فيتمدد يملأ المكان بالمص قسرا دون أن يكون هناك زيادة فى جوهه بل فى مقداره (٢٧١).

وأخيرا: فلنأنا يمكننا أن نقول أن نفى الخلاء فى العالم المادى عند الفارابى قد تجاوز به "ديموقريطس" الذى يقول بأن المادة متكونة من الذرات والفراغ، وهذا القول أخذ به "نيوتن" حيث يرى مثل ديموقريطس إن الذرة جوهر مادى موجود فى الفراغ، وأن الذرات تتحرك من الشمس إلى الأرض بطريق الفراغ فيكون الفارابى قد تجاوز من قبله ومن جاء بعده بسبعة قرون

حتى جاءت الفيزياء المعاصرة لتثبت فروض الفارابى بعدم وجود الفراغ المطلق.

كما يمكننا القول بان دراسة الفارابى لمبادئ الموجودات الطبيعية، وعللها، ولواحقها، إنما كان الهدف منه تطبيق تلك الأسس العامة التى توصل إليها على كل الموجودات، ومن هنا وجدناه يشرع فى تناول أحوال العالم وأجسامه وموجوداته وخصائصه . الخ.

وهو ما سنتناوله بالتفصيل فى الفصل القادم

المراجع والمصادر

١ - التعليقات ص ٢٢ وقد ذكر ذلك بن سينا أيضا في كتابه الشفاء .
الإلهيات ف ٣ ص ١٩ . إلا أن "ابن رشد " قد نقله في موقفه
هذا وذهب إلى أن القول بأن مبادئ الموجودات الجزئية لا يبينها إلا
العلم الطبيعي هو قول فيه إشكال لأنه كيف يحق لنا القول بأن
العلم الطبيعي يبين مبادئ الجواهر الكائن الفاسد فقط ولا يحق لنا
القول بأن يبين مبادئ الجواهر السرمدي رغم أنه يبحث في الجواهر
السرمدي ويبين وجوده؟ ورغم نقد ابن رشد إلا أنه لم يتحرر تماما
من تلك النظرة الأرسطية التي سار عليها فلاسفة الإسلام ابتداء
من الفارابي وحتى ابن رشد، والتي تذهب إلى أن الصنائع الجزئية
لا تبين أسباب الأمور وإنما تبينها صناعة الفسلة الأولى، وذهب
إلى القول بأن مبادئ العلمين مختلفة بالجهة فقط لا بالوجود فكأنه
لم يفعل شيئا. ابن رشد. تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١، تفسير
ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٤٣٦، د. عاطف العراقي. الفلسفة
الطبيعة ص ٩٢ - ٩٣، د. جعفر آل ياسين. فيلسوف عالم. ص
١٤٢.

٢ - يرى الفارابي أن المادة تقال باعتبارات مختلفة. فالجسم من جهة
قبوله لصورة أو أكثر يسمى هيولى " فما منزلته الخشب هو المادة
والهيولى " آراء أهل المدينة ص ٢٧، ومن جهة أنه مشترك للصور
يسمى مادة حيث يقول كما هو ممكن أن يوجد شيا ما وان لا يوجد
ذلك. الشيء وهذا هو المادة. مبادئ الموجودات ص ٥٨، ومن جهة
أنه حامل بالفعل لصورة لا تتغير يسمى موضوعا مبادئ الموجودات

ص ٥٣ ، فإذا تحلل هذا الجسم فإنه يسمى أسطقسا إذ أنه أصغر أجزاء المركب الدعائى القلبية ص ٥ ، أما من جهة تركيبه فيسمى عنصرا . ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١٧ ، أما المادة الأولى فهي بالقوة جميع الجواهر التى تحت السماء . مبادئ الموجودات ص ٥٤ .

وقد ورد فى التعريفات للجرجانى ص ١٤١ " أن الهيولى لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة ، وفى الاصطلاح هى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية " .

وقد عرفها الفارابى بقوله " الهيولى من حيث هى هيولى شىء ، ومن حيث هى مستعدة شىء فالاستعداد صورتها " . التعليقات ص ٨ ، انظر أيضا تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ٣٠ .

٣ - كما أن الفارابى يرى أن الصورة قد تطلق على الماهية إذ يقول " المبادئ التى هى مبادئ وجودها أربعة : المادة والماهية والفاعل والغاية " كما أنها تطلق على الصورة الجسمية إذ يقول : " إذا بطلت صورة النار وحصلت صورة الهواء تبطل الصورة الجسمية معها وتحدث صورة جسمية أخرى مع حدوث الصورة الهوائية " . التعليقات ص ١١ . كما أن الفارابى يقول بالصورة النوعية فعند حديثه عن الأجسام الهولانية وكيف أنها لما كانت متضادة كانت مادة كل ضدين منها مشتركة فهي إما مادة سييلها أن تكتسى صورة نوعه لا ضرورته بعينها مثل ناس يخلقون ناسا مضوا . ثم يؤكد ذلك بقوله " والذى يستوفى الشىء مادته من هذه ويتنزع به تلك منه ،

إما أن يكون قوة فيه مقترنة بصورته في جسم واحد فيكون ذلك الجسم آلة في هذا غير مفارقه، وإما أن يكون في جسم آخر فيكون ذلك آلة له مفارقه تخدمه في أن ينتزع مادة من ضده فقط وتكون قوة أخرى في ذات الجسم أو في أخير تكسوه أما صورته بعينها (ويقصد هنا الصورة الجسمية)، وإما صورة نوعه (ويقصد الصورة النوعية). آراء أهل المدينة ص ٤٧ وقد لاحظنا أن الفارابي قد اقتصر على مجرد الإشارة إلى الصورة الجسمية بينما توسع فيها ابن سينا. واتخذها وسيلة للفرقة بين الموجودات أو هي علة الكثرة في الموجودات الطبيعية. وإن كان القول بها لم يتغير في فلسفة أرسطو تغييرا جوهريا لأنه حين يدرس الصورة الجسمية يربطها بدراسة الهيولى أساسا إذ لا بد أن يكون لها مادة تقوم بها.

انظر: د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٣٦ - ١٤٣، د. الأهواني: ابن سينا ص ٥٠، ابن سينا: الشفاء الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٦.

٤ - إحصاء العلوم: ص ٩٥، أرسطو: الطبيعة ص ١٩. من مقدمة بارتلى سانتھلو.

٥ - شرح رسالة زينون ص ٥.

٦ - ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة: ص ١٧.

٧ - الحروف: ص ٩٧.

٨ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٦٤.

٩ - الحروف: ص ١٠٤.

١٠ - السابق: ١٠٥.

- ١١ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦.
- ١٢ - التعليقات: ص ٢٥ - ٢٦.
- ١٣ - فصول متترعة: ص ٢٦ - ٢٧، أهل المدينة ص ٢٧، الإحصاء ص ٩٣، مبادئ الموجودات: ص ٣٦.
- ١٤ - التعليقات: ص ٤، عيون المسائل: ص ٥٠.
- ١٥ - شرح صدر المقالة الأولى من كتاب أوقليدس للفارابي ص ٥١.
- ١٦ - رسالة الفارابي في الرد على جالينوس: ص ٤٤.
- ١٧ - الحروف: ص ١٠٣ - ١٠٤.
- ١٨ - د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٩٨ - ٩٩.
- ١٩ - شرح المقالة الأولى من كتب أوقليدس للفارابي ص ٥٤، فلسفة أرسطو طاليس ص ٩١.
- ٢٠ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٠.
- ٢١ - رغم أن الفارابي يستعير هذا المثال من أفلاطون إلا أنه يرفض وجود عالم متميز للمثل والأفكار والتصورات ويرى أن وجودها يتغزل عن مادتها إنما هو نوع من المجاز، والفارابي أكثر من هذا يؤمن بأسبقية المادة الأولى على الصورة خلافا لما يذهب إليه الأفلاطونيون فيقول وليس شيء يعطى صورته من أول الأمر بل كل واحد من الأجسام فإنما يعطى مادته التي بها وجوده بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل (آراء أهل المدينة ص ٢٨) ولكنه يقرر أيضا أن المادة لا وجود لها بغير صورة فليس لها وجود لأجل ذاتها وإذا

لم توجد صورة من الصور لم توجد المادة ولذلك فلا يعد الفارابى من أصحاب المذهب المادى (مبادئ الموجودات ص ٥٨).

٢٢ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦ - ٣٧.

٢٣ - التعليقات: ص ١١.

٢٤ - مبادئ الموجودات: ص ٥٩.

٢٥ - المرجع السابق: ٣٩، وانظر أيضا:

(P.) Duhem: Le Systeme du monde. T. T. V. P. 471.

٢٦ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦، وانظر أيضا وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٠.

٢٧ - التعليقات: ص ٢٥.

٢٨ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٧، مبادئ الموجودات: ص ٣٩.

٢٩ - التعليقات: ص ١١، وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٠.

٣٠ - فصول متزعة: ص ٢٦ - ٢٧، فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٢، وانظر أيضا: فلوطرخس الآراء الطبيعية ص ١٠٤ (ضمن كتاب النفس لأرسطو).

٣١ - مقالة اللام لأرسطو: الفصل السادس ص ١٣ (ضمن أرسطو عند العرب).

٣٢ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤.

٣٣ - التعليقات: ص ٨.

٣٤ - المرجع السابق.

٣٥ - مبادئ الموجودات: ص ٣٩.

٣٦ - التعليقات: ص ١٦ وانظر أيضا:

(D) Ross, Aristotale. P. 646.

٣٧ - مبادئ الموجودات: ص ٥٦.

٣٨ - عيون المسائل: ص ٦٥.

٣٩ - التعليقات: ص ١٦.

٤٠ - مبادئ الموجودات: ص ٥٨.

٤١ - وولتر ستيلى: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٨ - ٨٩.

٤٢ - المصدر السابق: ص ٢٤١، وانظر أيضا: د. الألوسى: فلسفة الكندى ص ٩٢.

٤٣ - رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم ص ١٩٩ - ٢٠٠ (رسائل الكندى) بينس مذهب اللرة (المقدمة و- ز)، الأشعرى مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٤ - ٧ وقد محالف النظام المتكلمين وعرف الجسم بأنه الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه وأنه لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء " المرجع السابق ص ٦. أما هشام بن الحكم من الروافض فقد ذكر أن الجزء يتجزأ أبدا ولا جزء إلا وله جزء وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة، وأن لمساحة الجسم آخرا وليس لأجزائه آخرا " المرجع السابق ج ١ ص ١٢٤. ورغم اتفاق النظام والفلاسفة فى القول بانقسام الأجسام إلى أجزاء لا نهاية لها، إلا أن هناك فرق كبير

بينهما فالنظام يقول بوجود أجزاء لا نهاية لها في الجسم بالفعل
 بينما يرى الفلاسفة أن عدم التناهي في الانقسام إنما هو بالقوة " .
 ينس مذهب الذرة ص ١٣ - ١٤ وأيضا هامش ص ١٢ " انظر
 أيضا. البغدادي. الفرق بين الفرق ص ١٢٣ - ١٢٤ د. أحمد
 صبحي في علم الكلام ج١ ص ٢٢٧ : ٢٣١ .

- ٤٤ - فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية ج٢ ص ٤١ - ٤٢ .
- ٤٥ - الدعاوى القلبية: ص ٧، فلسفة أرسطو طاليس ص ٩٤ .
- ٤٦ - الحروف: ص ١٠٤ .
- ٤٧ - عيون المسائل: ص ٢٧ .
- ٤٨ - د. الألوسي: فلسفة الكندي ص ٩٤، ينس: مذهب الذرة ص
 ٥، رسالة الكندي في إيضاح تنافي جرم العالم ص ١٩١ -
 ١٩٢ .
- ٤٩ - د. الألوسي: فلسفة الكندي ص ٩٨، رسالة الكندي في مائة
 ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ص ١٩٧ - ١٩٨ .
- ٥٠ - د. الألوسي: فلسفة الكندي ص ١١٩ - ١٢٠ .
- ٥١ - موسى بن ميمون: دلالة الجائرين الكتاب الأول ص ٢٢٥ .
- ٥٢ - د. الألوسي: فلسفة الكندي ص ٢٢٠، د. الألوسي: حوار
 بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٢٧ .
- ٥٣ - مبادئ الموجودات: ص ٥٩ .
- ٥٤ - فصوص الحكم: ص ٤٣ .
- ٥٥ - التعليقات: ص ٧ .

- ٥٦ - الدعاوى القلبية: ص ٦.
- ٥٧ - الدعاوى القلبية: ص ٨.
- ٥٨ - رسالة من إثبات المفارقات: ص ٥.
- ٥٩ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤ - ٥٥.
- ٦٠ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤، آراء أهل المدينة: ص ٢٨.
- ٦١ - المرجع السابق: ص ٥٩.
- ٦٢ - المرجع السابق: ص ٣٩.
- ٦٣ - عيون المسائل: ص ٢٨.
- ٦٤ - د. مصطفى حلمي: العشق. مجلة الكتاب ص ٤٥٠: ٤٥٢
مجلد ١١ عدد ٤. آراء أهل المدينة: ص ١٨، ص ٣١، مبادئ
الموجودات: ص ٤٧.
- ٦٥ - مبادئ الموجودات: ص ٥٩.
- ٦٦ - د. مصطفى غالب: أفلوطين ص ٥٠، د. عبد الرحمن بدوي:
أفلوطين ص ٥٨ - ٦٠.
- ٦٧ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦ - ٣٧؛ الطبيعة لأرسطو: بارتلمي
سانتهلر ص ١٩ من المقدمة.
- ٦٨ - الطبيعة لأرسطو: بارتلي سانهلر ص ١٨ من المقدمة.
- ٦٩ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦.
- ٧٠ - المرجع السابق: ص ٥٨.
- ٧١ - المرجع السابق: ص ٥٨.

٧٢ - المرجع السابق: ص ٣٨.

٧٣ - برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول ج٣ ص ٢٦٨.

٧٤ - د. مصطفى غالب: أفلوطين ص ٢٥.

٧٥ - الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١ ص ٢٤٨، ج٢ ص ٨٧ - ٨٨.

٧٦ - تحصيل السعادة: ص ٥٢ نلاحظ أن الفارابي يستعمل ألفاظ مبادئ وأسباب على أنها مرادفة في بعض وجوهاها لكلمة علل إذ يقول " الأسباب الطبيعية أربعة: الفاعل والقابل والصورة والغاية "الدعوى القلبية ص ٩، ويقول: " ومواد الأجسام وصورها وفاعلها والغايات التي لأجلها وجدت تسمى مبادئ الأجسام " لإحصاء العلوم ص ٩٠. وهذا يرتبط بنظريته في المادة والصورة ودراسته للأجزاء التي يتكون منها الموجود. وإذا كان أرسطو قد بين أوجه الاتفاق والاختلاف بين العلة والمبدأ بمعنى أن كل علة مبدأ وليس كل مبدأ علة، فالوالد علة الابن ومبدأه والنقطة مبدأ السطر وليست علة. Metaphysics, B, Dal Ch.2, 1013a, 16. إلا أننا لا نلاحظ هذا التمييز عند الفارابي إذا أنه يستعمل هذه الكلمات مترادفة فتارة يقول أسباب الموجودات، وتارة يقول علل الموجودات، وتارة ثالثة يقول مبادئ الموجودات. ويقول " أبو البقاء في كتابه الكليات ص ٢٠٦ " السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء وهو ما يحتاج إليه شيء آخر وكذا المسبب والمعلول فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر " .

٧٧ - جواب مسائل مثل عنها ص ٥٢ وقد لاحظنا أن نقد الفارابي لهذه المذاهب كان على أضيق نطاق واكتفى بمجرد الإشارة إلى مخالفتها لهذه المذاهب دون تفصيل القول فيها. وقد يكون مرد ذلك أن الفارابي وجد في نقد أرسطو لسابقه من الفلاسفة ما يكفي لكشف أخطائهم فاكتفى بمجرد الإشارة إلى خطأ مذاهبهم ولهذا كان الجانب النقدي في فلسفته جانباً ضيق النطاق وقد تابعه ابن سينا في ذلك: انظر د. عاطف العراقي. الفلسفة الطبيعية ص ١٥٤ - ١٥٥. وأيضاً: فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية ج ١ ص ١١١ - ١١٣.

٧٨ - رسالة الفارابي في الرد على جالينوس: ص ٣٩.

٧٩ - مبادئ الموجودات: ص ٣٧.

٨٠ - فصول متزعة ص ٢٦ ومبادئ الموجودات ص ٣٦، (D) Ross; Aristotle, P. 72 وانظر أيضاً: Collingwood, The Idea of Nature, P. 84 - 85.

٨١ - آراء أهل المدينة: ص ٢٧.

٨٢ - التعليقات: ص ٦ - ٧ وانظر أيضاً ابن سينا: الشفاء: الإلهيات - م ٦ ف ١ ص ٢٥٩.

٨٣ - التعليقات: ص ١٨.

٨٤ - رسالة الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢١٧ - ٢١٨.

٨٥ - وولتر ستيسي: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٤. وانظر أيضاً د - ج. فوريس تاريخ العلم والتكنولوجيا: ص ٢٠٣ - ٢١٠.

- ٨٦ - إحصاء العلوم: ص ٩٣ .
- ٨٧ - يختلف المقصود بالعلة الفاعلة عند الطبيعيين عنه عند الفلاسفة الإلهيين فهو عند الطبيعيين مبدأ التحريك بأحد أنحاء التحريكات، أما عند الإلهيين فهو ليس مبدأ التحريك فقط بل مبدأ الوجود ومفيله وهو الله (ابن سينا - الشفاء - الإلهيات: م ٦ - ف ١ ص ٢٥٧).
- ٨٨ - آراء أهل المدينة: ص ٢٧، مبادئ الموجودات: ص ٣٦، رسالة في الرد على جالينوس: ص ٣٩.
- ٨٩ - كتاب الطبيعة لأرسطو: يارتملى سانتلر ص ١٣١.
- ٩٠ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٢.
- ٩١ - التعليقات: ص ٦، رسالة في الرد على جالينوس: ص ٤٣ - ٤٤.
- ٩٢ - أبو البركات البغدادي: الاعتبار في الحكمة: ج ٢ ص ١٧ - ١٨.
- ٩٣ - ابن سينا: الشفاء: الطبيعات ن ١ / م ١ / ف ١١ ص ٢٣.
- ٩٤ - إحصاء العلوم: ص ٩٣.
- ٩٥ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤ وانظر أيضا مذاهب فلاسفة المشرق: ص ٦٤.
- ٩٦ - البدعوى القلبية: ص ٧.
- ٩٧ - الحروف: ص ٢٠٦.
- ٩٨ - تحصيل السعادة: ص ٥٢.

- ٩٩ - الأشعري: مقالات الإسلاميين ص ٦٩، ص ٨٧، ٨٨.
- ١٠٠ - المرجع السابق: ص ٨٧، ١٩٦ وأيضا ياسين عريبي: الدليل الوجودي عند الفارابي وأثره ص ٢١١ (ضمن الفارابي والحضارة).
- ١٠١ - موسى بين ميمون: دلالة الحائرين ج ١ ص ١٧٠.
- ١٠٢ - د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ١٤٦ - ١٤٧، د. عاطف العراقي. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٢٧ - ٢٣٠.
- ١٠٣ - فصوص الحكم: ص ٤٣.
- ١٠٤ - مبادئ الموجودات: ص ٥٦.
- ١٠٥ - فصول الحكم: ص ٤٣.
- ١٠٦ - فصوص متزعة: ص ٥٢، عيون المسائل: ٢٣.
- ١٠٧ - فصوص الحكم: ص ٤٣ (يجب أن نلاحظ هنا أن الفارابي يميز بين الظاهرة الطبيعية وسميها الطبع الحادث، وبين الظاهرة الإنسانية وسميها الاختيار الحادث)، انظر أيضا أوليري الفكر العربي ص ١٣٣ - ١٣٥.
- ١٠٨ - شرح رسالة ريتون: ص ٤ - ٥.
- ١٠٩ - موسى بين ميمون: دلالة الحائرين ج ٢ ص ٢٤٠ (ويعلق التبريزي) شارح "ابن ميمون" على ذلك ويقول اعلم أن المعلوم إما واجب لذاته أو ممتنع لذاته أو ممكن لذاته، والواجب لذاته هو الموجود الذي لا تكون ذاته قابلة للعدم أصلا مع قطع النظر عن غيره، بل يكون ضروري الوجود لذاته، والممتنع لذاته هو الذي لا

يكون قابلا للوجود أصلا، بل يكون ضرورى لعدم لذاته، والممكن لذاته هو الذى يقبل الوجود والعدم فلا يكون ضرورى لعدم ولا ضرورى الوجود. ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لذاته لا يحتاج إلى علة توجده لأن الوجود ضرورى له، والممتنع أيضا لا ينسب إلى السبب إذ السبب لتحصيل الوجود والممتنع يأبى قبول الوجود. فمن البين الواضح أن المحتاج إلى علة توجده إنما هو الممكن لذاته لأنه لما كان نسبة الوجود والعدم إليه على السوية فلا يترجح الوجود على عدمه، ولا العدم على الوجود له إلا لوجود شيء آخر يرجح وجوده على عدمه وعند عدمه يبقى الممكن معدوما. فالشيء الذى يحصل من وجوده وجود شيء آخر متقوما به، وعند عدمه ينعدم ذلك الآخر يسمى علة وسببا ويسمى ذلك الآخر معلولا ومسببا. إذا عرفت هذا فاعلم أن المقصود من هذه المقدمة وهو بيان تهاى سلسلة العلل والمعلولات وانتهائها إلى علة لا تكون معلولة أصلا بل يكون واجب الوجود لذاتها. . . . فينبغى أن تكون العلل والمعلولات متناهية العدد واصله إلى طرف يكون علة مطلقة ولا يكون معلولا أصلا بل يكون واجب الوجود لذاته. . . . والدليل على صحة هذه المقدمة أن الموجود الذى يكون ممكنا لذاته معلولا، فعلته إن كانت لهذه الصفة أيضا وكذا علة علته إلى غير النهاية فحيث يكون قد حصل مجموع علل ومعلولات غير متناهية كل واحد منها ممكن معلول فذلك المجموع من حيث هو مجموع يكون أيضا ممكنا معلولا. فعلة ذلك المجموع إما نفسه أو شيئا داخلا فيه أو شيئا خارجا منه. والقسم الأول باطل لأن العلة متقدمة على المعلول والشيء لا يتقدم على نفسه ولا على

علته وإلا لكان متقدما على نفسه وعلى علته وهو محال، فلا يكون علة للمجموع. وأما القسم الثالث وهو أن يكون علة للمجموع شيئا خارجا عن المجموع في تلك السلسلة فالخارج عنها لا يكون ممكنا معلولا، وإلا لكان داخلا فيها والموجود الذي لا يكون ممكنا معلولا يكون واجبا لذاته فتكون سلسلة العلل منتهية عنده ويكون طرفا لها ولا تكون تلك العلل غير متناهية بل تكون منتهية إلى علة أولى هي علة لما بعدها من العلل دلالة الحائرين ص ٢٤٠ - ٢٤١.

١١٠ - نكت أبي نصر: ص ٧٩ - ٨ انظر أيضا د. محسن مهدي. التعليل والتجربة في التجسيم ص ٢٢٦ - ٢٢٧ (ضمن الفارابي والحضارة).

١١١ - فصوص الحكم: ص ٤٣.

١١٢ - المرجع السابق: ٤٤.

١١٣ - نكت أبي نصر: ص ٧٦.

١١٤ - نكت أبي نصر: فيما يصح ولا يصح من أحوال النجوم: ص ٧٦.

١١٥ - المرجع السابق: ص ٧٢.

١١٦ - د. ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي ص ٧٣.

١١٧ - د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ١٧٠.

١١٨ - جواب مسائل مثل عنها ص ٥٦.

١١٩ - المرجع السابق.

١٢٠ - نكت أبني نصر: فيما يصح ولا يصح ص ٧٢.

١٢١ - المرجع السابق: ص ٧٣.

١٢٢ - المرجع السابق: ص ٧٤.

١٢٣ - إحصاء العلوم ص ٩٥، أيضا د. الألوسنى دراسات فى الفكر الفلسفى هامش ص ١١٩.

١٢٤ - الغزالى: تهافت الفلاسفة ص ٢٢٥ وانظر أيضا د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية ص ١٠٤ - ١٠٥، فصول منتزعة ص ٥٢.

١٢٥ - تهافت الفلاسفة: ص ٢٢٦ - ٢٣٦، انظر أيضا أوليرى الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ١٢٢ - ١٢٣.

١٢٦ - المرجع السابق: ص ٢٢٦ - ٢٣٦، وانظر أيضا د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية. والكلامية ص ١٠٥، د. عاطف العراقى: النزعة العقلية ص ١٦٤.

(*) من الغريب أن الغزالى رغم نقله للسببية متابعا فى ذلك الأشاعرة، فإنه يعتمد عليها كأساس لإثبات الصانع وذلك فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣ حيث يقول " وجوده تعالى تقدم برهانه: أن نقول لكل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه أن له سببا " وإن كان الغزالى لا يعنى بالسبب إلا المرجح أى المرجح لوجود الممكن على العدم فكان صحة هذا الدليل مرتبطة بصحة قضية حدوث العالم أو قدمه، وهى قضية يعتبر " توما الاكوينى وموسى بن ميمون " أنه لا يمكن التدليل عليها عقليا " .

١٢٧ - الدعاوى القلبية ص ١١.

١٢٨ - ابن رشد: تهافت من ٧٨١ وأيضا خليل شرف الدين. ابن رشد: ص ٧٢ - ٧٣.

١٢٩ - ابن رشد: تهافت التهافت من ٧٨٥ وانظر أيضا د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب من ١١٣ - ١١٦.

١٣٠ - د. ياسين عريبي: الدليل الوجودي عند الفارابي وأثره من ٢١٤ (ضمن الفارابي والحضارة).

١٣١ - د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية من ١٨٥.

١٣٢ - تحقيق غرض أرسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة من ٢.

١٣٣ - الدعاوى القلبية: ص ٦ - ٧، فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٤ - ٩٥.

١٣٤ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩١.

١٣٥ - عيون المسائل: ص ١٠، الدعاوى القلبية: ص ٦ وانظر أيضا د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص ٩٩.

١٣٦ - بارتلمي سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٣ - ٥ (المقدمة).

١٣٧ - المصدر السابق: ص ١٥٢.

١٣٨ - جواب مسائل مثل عنها ص ٥٨.

١٣٩ - بارتلمي سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٠ (المقدمة).

١٤٠ - الدعاوى القلبية: ص ٦ " وفي ذلك يقول ابن باجة في شرحه للسمع الطبيعي لأرسطو " فنعم ما وفي أرسطو حد الحركة حين قال " أنها خروج بالقوة من جهة ما هو بالقوة كذلك فذلك هو

حدها المطابق لها على ما تحدبه أمثال هذه الأمور " شروحات
السماع الطبيعي لابن باجة. تحقيق معن زيادة ص ٣١.

١٤١ - عضد الدين الايجي: ج ٦ ص ١٩٥ : ١٩٦.

١٤٢ - عيون المسائل: ص ٢٦ - ٢٧.

١٤٣ - بارتلى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٠ - ٢١
(المقدمة).

١٤٤ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

(*) المقولة كما يرى الفارابى هى كل معنى معقول تدل عليه لفظة ما
يوصف به شىء من هذا المشار إليه، والمقولات بعضها ما هو المشار
إليه، يعرفنا ما هو هذا المشار إليه، وبعضها يعرفنا كم هو،
وبعضها يعرفنا كيف هو، وبعضها يعرفنا أين هو، وبعضها يعرفنا
متى هو أو كان أو يكون، وبعضها يعرفنا أنه مضاف، وبعضها أنه
موضوع وأنه وضع ما، وبعضها أن له على سطحه شيئا ما يتغشاه،
وبعضها أنه يفعل، وبعضها أنه يفعل (الحروف ص ٦٢ - ٦٣).
وقد سميت بهذا الاسم لأن كل واحد منها اجتمع فيه إن كان
مدلولا عليه بلفظ وكان محمولا على شىء ما مشار إليه
محسوس، وكان أول معقول يحصل إنما يحصل معقول محسوس،
وإن كانت توجد معقولات حاصلة لا عن محسوسات... وكانت
أيضا مفردة والمفردة تتقدم المركبات (الحروف ص ٦٤). وهذه
المقولات هى الموضوعات الأولى للمنطق والعلم الطبيعي والعلم
المدنى، والتعاليم، ولعلم ما بعد الطبيعة (الحروف ص ٦٧) والعلم
الطبيعى ينظر فى المقولات من حيث إن ما تحتوى عليه كائن لا عن

إرادة الإنسان أما الأشياء الخارجة عن المقولات. فينظر فيها بصناعة أخرى وهى علم ما بعد الطبيعيات وفى ذلك يقول الفارابى " فأما العلم الإلهى فإنه إنما ينظر أكثر شيء فيه فى المقولات " (الحروف ص ٦٦، وانظر أيضا شرح كتاب العبارة للفارابى ص ٢٣).

١٤٥ - جواب مسائل سئل عنها ص ٥٨.

١٤٦ - المرجع السابق: ص ٥٨، وسوف نلاحظ أن أرسطو جعل أنواع الحركة ستة: الكون والفساد والنمو والنقص والاستحالة والحركة المكانية، ولكنه عاد فنفى أن يكون الكون والفساد من أنواع الحركة وهذا ما قال به "ابن سينا" بعد ذلك؛ لأن كل حركة تكون فى أمر يقبل الزيادة أو النقصان، وليس شيئا من الجواهر كذلك، فإذا لا شيء من الحركات فى الجواهر، فإذا كون الجواهر وفسادها ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة واحدة وليس بالتدريج كما فى سائر الحركات (بارتلمى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢١، د. عاطف العراقي. فلسفة الطبيعة عند ابن سينا ص ٢٠١ - ٢٠٣، خليل الجبر تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١٧١).

١٤٧ - جواب مسائل سئل عنها ص ٥٨.

١٤٨ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٤٩ - جواب مسائل سئل عنها ص ٦٠.

١٥٠ - ابن سينا: الشفاء. الطبيعيات: ج ١ م ٢ ف ٣ ص ٤٤، د.

أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى " أرسطو " : ج ٢ ص ١١٠.

١٥١ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٥٢ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٥٣ - د. الألوسى: فلسفة الكندى. ص ١٩٩ وأيضاً. رسالة الكندى. الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد: ص ٢١٦.

١٥٤ - رسالة الكندى. الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد: ص ٢١٧ "ضمن رسائل الكندى الفلسفية".

١٥٥ - رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها: ص ١٦٧، وانظر أيضاً كتاب الجواهر الخمسة للكندى ص ٢٢ "ضمن رسائل الكندى الفلسفية".

١٥٦ - ابن سينا: الشفاء. الطبيعيات: ن ١ م ٢ ف ٣ ص ٤٣ - ٤٤، النجاة ص ١٠٥، د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٠١ - ٢٠٣.

١٥٧ - د. جعفر آل ياسين. فيلسوف عالم ص ١٥٩.

١٥٨ - جواب مسائل سئل عنها ص ٦١.

١٥٩ - المرجع السابق: ص ٦١.

١٦٠ - المرجع السابق: ص ٥٨.

١٦١ - المرجع السابق: ص ٦١، وأيضاً الدعوى القلبية: ص ٦.

١٦٢ - الحروف: ١٠١.

١٦٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣٥.

١٦٤ - الحروف: ١٠١، وأيضاً "جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٨"، الدعوى القلبية: ص ٦.

١٦٥ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٦١.

١٦٦ - عيون المسائل: ص ٢٦.

١٦٧ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٦٨ - يقول حسن العبيدى فى كتابه " نظرية المكان " يعتبر ابن سينا أول من أقر بوجود حركة فى الوضع مضيفا بذلك نقطة أغفلها أرسطو طاليس فى بحثه عن الحركة. ولكننا نرى أنه تسرع فى هذا الحكم الخاطئ ويبدو أنه تابع قول " الجرجانى " فى شرحه على " المواقف " حين ذكر بعض أقوال الفارابى التى تشير إلى الحركة فى الوضع، ولكنه يقول أن كلام ابن سينا يوهم أنه الذى وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء (المواقف ص ٢١)، كما نبه فخر الدين الرازى على ذلك وقال أن كلام الشيخ يوهم أن حركة الوضع أمر استخرجه الشيخ ولم يقف عليه المتقدمون مع أنى رأيت فى كلام الشيخ أبى نصر الفارابى تصريحه فى كتاب مختصر له يسمى عيون المسائل (المباحث الشرقية ج ١ ص ٥٨٢). ويتعجب د. عاطف العراقى من اتجاه هؤلاء الشراح إلى اعتقاد ذلك الأمر ويقول أنه رجع إلى ما كتبه ابن سينا عن الحركة فى الوضع ولم يجد ما يدل صراحة على أنه ينسب لنفسه سبق القول بها (الفلسفة الطبيعية: هامش ص ٢٠٩: ٢١).

١٦٩ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٦١، وانظر أيضا فخر الدين الرازى المباحث الشرقية ج ١ ص ٥٨٢، د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ج ٢ ص ١٠٨.

١٧٠ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٧١ - مبادئ الموجودات: ص ٥٦، آراء أهل المدينة: ص ٣٤ - ٣٥.

١٧٢ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

١٧٣ - يبدو أن الفارابى قد تابع أرسطو فى القول بأن الحركات ثلاث: الكمية والكيفية والمكانية، ثم قسم المكانية إلى الحركة المستقيمة وإلى المستديرة " إذ يقول "من الضرورى أن تكون الحركات ثلاث. حركة الكم، وحركة الكيف، والحركة فى المكان" ثم يقول " وكل حركة فى مكان إما أن تكون حركة مستقيمة وإما أن تكون مستديرة وإما أن تكون مركبة منهما. فأما الحركة المستديرة فهى الكائنة حول الوسط، فأما الحركة المستقيمة فهى السالكة (إما إلى فوق وإما إلى أسفل) أى الحركة التى تكون من الوسط، والحركة التى تكون إلى الوسط أرسطو طاليس فى السماء والآثار العلوية: ص ١٢٩ - ١٣٠.

١٧٤ - رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى ص ١١٢.

١٧٥ - مبادئ الموجودات: ص ٦٢.

١٧٦ - المرجع السابق: ص ٥٥.

١٧٧ - جواب مسائل مثل عنها: ص ٥٨ - ٥٩، ابن سينا: الشفاء الطبيعىات فى ف ١ م ٢ فر ٣ ص ٤٥.

(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 194.

178 - رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى ص ١١٢.

١٧٩ - الدعاوى القلبية: ص ٦، وانظر أيضا د. الألوسى. فلسفة الكندى ص ٢٠١.

١٨٠ - رسالة فى إثبات المفارقات: ص ٦.

١٨١ - عيون المسائل: ص ٢٧، وأيضا الدعاوى القلبية: ص ٧.

١٨٢ - المرجع السابق.

١٨٣ - المرجع السابق: ص ٢٦.

١٨٤ - المرجع السابق: ص ٢٦.

١٨٥ - التعليقات: ص ٥.

١٨٦ - الدعاوى القلبية: ص ٦ ويؤكد هذا " التبريزي " فى شرحه لدلالة الحائرين فيقول: من الفلاسفة والحكماء من فسر المتحرك من تلقائه بالمتحرك الذى لا يكون سبب حركته خارجا عنه قاسرا، بل يكون إما داخلا فيه أو متعلقا به. فعلى هذا يدخل فيه الفلك والنبات والحيوان والبسائط المتحركة بالطبيعة، وتخرج عنه الحركات القسرية والعرضية. ومنهم من شرط فى هذا التفسير أن تكون تلك الحركة بالإرادة فتخرج عنه الحركات التسخيرية، وهى حركة النفس النباتية والحركة الطبيعية، وتبقى الحركات الفلكية والحيوانية فحسب (موسى بن ميمون... دلالة الحائرين ج ١ ص ٢٥٨ - ٢٥٩).

١٨٧ - الدعاوى القلبية: ص ٨ وقد عرّفه " أبى المليل " ابن سينا " بأنه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة وإلى جهة ما (الحدود ص ٣٤). ويشير " فخر الدين الرازى " فى تعقيبه على هذا التعريف بأن الميل علة المدافعة لا نفس المدافعة (المباحث الشرقية ج ١ ص ٢٨٤).

١٨٨ - البيضاوى: طوابع الأنوار ص ٢٧ وانظر الجرجاني: التعريفات ص ١٣٠.

١٨٩ - إثبات المفارقات: ص ٦.

١٩٠ - الدعاوى القلبية: ص ٧، وأيضا ابن سينا: الإشارات. القسم الطبيعي ص ٢٧٧.

١٩١ - الدعاوى القلبية: ص ٨، وانظر أيضا د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٣١١ - ٣٣٠.

١٩٢ - ديكسترهوز: تاريخ العلم والتكنولوجيا ص ٧٠.

١٩٣ - التعليقات: ص ٢٢.

١٩٤ - انظر: الشفاء. القسم الطبيعي (الفن الأول) وقد خصص به خمس فصول يبحث فيها نظريته في لزمان سواء في الجانب الفيزيقي أو الميتافيزيقي.

١٩٥ - د. الألوسي: الزمان ص ١٠٠، وانظر أيضا دائرة المعارف الإسلامية (مادة زمان) مجلد ١٠ ص ٣٨٠، بارتملى سانتهلر. علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٢١، د. عبد الرزاق قسوم مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ص ٦٢.

١٩٦ - Louis Gardet, Les Cultres et le Temps. P 232.

١٩٧ - الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٢٢.

١٩٨ - الحروف: ص ٦٢.

١٩٩ - التعليقات: ص ٢١، د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد ابن رشد: ص ٦٢.

٢٠٠ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين: ص ٢٥٥.

٢٠١ - بارتملى سانتهلر. علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٢١، د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو) ج ٢ ص ١٠٤.

- ٢٠٢ - الحروف: ص ١٢٠.
- ٢٠٣ - جان فال: طريق الفيلسوف ص ١٥٣، د. الألوسي: الزمان ص ١٠٠.
- ٢٠٤ - د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٢٣٤.
- ٢٠٥ - ابن سينا: النجاة ص ١١٥ - ١١٦، والشفاء الطبيعيات: ن ١ م ٢ ف ١١ ص ٧٢.
- ٢٠٦ - التعليقات: ص ٢١ - ٢٢.
- ٢٠٧ - الدعاوى القلبية: ص ٧.
- ٢٠٨ - الحروف: ص ٦٢ انظر أيضا د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد ابن رشد: ص ٨٦.
- (*) والفارابي هنا متأثر بأستاذه " أرسطو " الذي يرى " أنه لا يمكن أن تكون الحركة كائنة أو فاسدة وذلك أنها دائمة، ولا الزمان أيضا فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر أن لم يكن زمان، والحركة أيضا يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان. فإن الزمان وما أن يكون هو الحركة أو انفعالاتها وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة المكانية ومن جملة هذه الحركة الدورية " .
- مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس ص ٣ (ضمن أرسطو عند العرب. د. عبد الرحمن بدوي).
- ٢٠٩ - الحروف: ص ٨٣.
- ٢١٠ - حسن العبيدي: نظرية المكان ص ٧٥.
- ٢١١ - التعليقات: ص ٢٢.

- ٢١٢ - الدعاوى القلبية: ص ٧، عيون المسائل: ص ٢٧.
- ٢١٣ - الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٦ : ١٧.
- ٢١٤ - الدعاوى القلبية: ص ٧.
- ٢١٥ - د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٢٥٠ - ٢٥١.
- ٢١٦ - ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي ص ٤٩، وانظر أيضا د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان: ص ٨٨.
- ٢١٧ - الحروف: ص ٦٢.
- ٢١٨ - عيون المسائل: ص ٢٧ - ٢٨.
- ٢١٩ - الجمع بين رأى الحكيمين ص ٢٢ ورغم وضوح قضية قدم الزمان والحركة عند أرسطو طاليس إلا أن هناك بعض الباحثين لهم وجهة نظر أخرى. فالأستاذ "يوسف كرم" يرى حدوثهما ويستدل على ذلك بقوله: أننا إذا أضفنا أن الزمان عدد الحركة، وأن العدد متناه (والقضيتان لأرسطو) وأن للزمان طرفا أخيرا هو الآن الحاضر خرج لنا أن للزمان طرفا أول بالضرورة، وبدأت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم. (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٧).
- ٢٢٠ - عيون المسائل: ص ٢٦، التعليقات: ٢١، الدعاوى القلبية: ص ٧.
- ٢٢١ - أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص ١٢٢، د. وانظر أيضا د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان: ص ٩٨.
- ٢٢٢ - (S.) Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arabe. P. 345.

- ٢٢٣ - الحروف: تحقيق د. محسن مهدي ص ٨٣.
- ٢٢٤ - عيون المسائل: ص ٢٦ - ٢٧، وانظر أيضا د. أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية (أرسطو) ج ٢ ص ١٩٠ - ١٩١.
- ٢٢٥ - دائرة المعارف الإسلامية: مادة الزمان. تعليق د. أبو ريده ص ٤٠١.
- ٢٢٦ - دائرة المعارف الإسلامية: مادة الزمان. تعليق د. أبو ريده ص ٣٩٢ وانظر أيضا رسائل الكندي الفلسفية د. أبو ريده ص ٧٢ - ٧٣ من المقدمة.
- ٢٢٧ - د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٢٥٩.
- ٢٢٨ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٥ - ٩٦.
- ٢٢٩ - التعليقات: ص ٢٢.
- ٢٣٠ - العبيدي: نظرية المكان ص ١٧ - ١٨، د. الألوسي: من الميثولوجيا إلى الفلسفة اليونانية ص ٨٦ - ٩٢.
- (*) - تناول أرسطو طاليس دراسة المكان بشكل مفصل في المقالة الرابعة من كتاب السماع الطبيعي PHYSICA ويدرسه أيضا في كتاب المقولات، وكتاب السماء والعالم، وفي كتاب الميتافيزيقا ولكن كتاب " السماع الطبيعي " هو الكتاب الرئيسى الذى ضمنه نظريته عن المكان (كتاب المنطق. الترجمة العربية القديمة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ج ١ ص ٤٣ - ٤٤، أيضا في السماء والآثار العلوية تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص ٥٥، بارتلى سانتهلر، الطبيعة ص ١٩٥).

٢٣١ - د. الألوسى: فلسفة الكندي ص ١٩٢ وانظر أيضا د. عبد الرحمن بدوي: الطبيعة لأرسطو ج ١ ص ٣١٢.

٢٣٢ - الحروف: ص ٨٨ - ٨٩.

٢٣٣ - المرجع السابق: ص ٨٩.

٢٣٤ - عيون المسائل: ص ٢٧، وأيضا الدعوى القلبية: ص ٦ - ٧ وهذا التعريف الذى ذكره الفارابى للمكان هو الذى سارت عليه الفلسفة العربية بخطها المشائى من الكندي إلى ابن رشد، ونلاحظ أن أبا حيان التوحيدى قد سار على تعريفات الفارابى للمكان فذكر أن المكان "حيث التقى الاثنان المحيط والمحاط به" وقال أيضا "هو ما ماس من سطح الجسم الحاوى وانطباقه على الجسم المحوى" المقابسات ص ٣٦٤.

٢٣٥ - حسن العبيدى: نظرية المكان ص ٥٢.

٢٣٦ - ابن سينا: رسالة الحدود ص ٣٢

٢٣٧ - مصطفى نظيف: آراء الفلاسفة الإسلاميين فى الحركة. مجلة الجمعية المصرية للتاريخ العلوم. العدد الثانى ص ٤٩.

٢٣٨ - أرسطو طاليس: الطبيعة ص ٢١٢.

٢٣٩ - الحروف: ص ٨٨.

٢٤٠ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٦٢ - ٢٦٣ وأيضا

حسن العبيدى: نظرية المكان ص ٩٦ - ٩٨.

٢٤١ - عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٤٢ - مبادئ الموجودات: ص ٥٥ - ٥٦.

٢٤٣ - التعليقات ص ٧ وانظر أيضا د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٢٦٧.

٢٤٤ - الحروف: ص ٩١.

٢٤٥ - د. أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية (أرسطو) ج ٢ ص ٩٨،
انظر أيضا الرازي: المباحث المشرقية ج ١ ص ٢٥٠.

٢٤٦ - الدعاوى القلبية: ص ٧، عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٤٧ - عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٤٨ - فصوص الحكم: ص ٣٤.

٢٤٩ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

٢٥٠ - عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٥١ - إحصاء العلوم: ص ٩٦.

٢٥٢ - الدعاوى القلبية: ص ٦، عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٥٣ - التعليقات: ص ٢٢.

٢٥٤ - المرجع السابق، وأيضا الحروف: ص ٨٩.

(*) يستعمل الفارابي لفظة الخلاء أحيانا، ولفظة الفراغ أحيانا أخرى.

ولكن غالبا ما يستعمل لفظة الخلاء وهو يسوى بينهما إذ يقول

"ليس للفراغ وجود" عيون المسائل: ص ٢٧ كما يقول "الخلاء

محال المحال لا سبب له" رسالة في إثبات المفارقات ص ٥. وهذا

يؤكد خطأ "حسن العبيدي" في اعتقاده بقوله بأننا لا نجد عند

الفلاسفة قبل ابن سينا من وحد بين لفظي الخلاء والفراغ أو

الفضاء، كما ينكر أن يكون "ابن سينا" قد استعمل كلمة فضاء

على أنها تساوى خلاء. ويقول أن الغزالي والأمدى قد تابعاه في ذلك. نظرية المكان ص ١٦٨، هامش ص ٢٧، وثبت د. عاطف العراقي عكس هذا القول إذ يقول " يستعمل ابن سينا لفظة الخلاء أحيانا والفضاء أحيانا أخرى، ولكنه غالبا ما يستعمل لفظة الخلاء وهو يسوى بينهما " ويستند إلى قول " ابن سينا " سواء قلت فضاء أو خلاء فلإني أعنى بذلك معنى واحد فمن استنكر ذلك فليضع بدل كل لفظ خلاء فيما يجرى من كلامي لفظة الفضاء (د. عاطف العراقي. الفلسفة الطبيعية. هامش ص ٢٨١ وانظر أيضا ابن سينا: جواب لسؤال بعض المتكلمين ص ١٥٨) ويقول أبو البركات: " أن كل بعد امتدادى لا يشعر الناس فيه بمانع يسمونه في مشهور اللغة فضاء وخلاء " .المعتبر. القسم الطبيعي ص ٥٤.

٢٥٥ - د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية ص ٥١، جورج سارتون: تاريخ العلم الترجمة العربية ج ١ ص ٣٦. وانظر أيضا: فلوطرخس: الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ص ١١٩.

٢٥٦ - ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية ص ١٨٦، جورج سارتون: تاريخ العلم ج ٣ ص ٤٧ - ٤٨.

٢٥٧ - بنس: مذهب الذرة ص ٤٦، أبو البركات البغدادي: المعتبر ج ٢ ص ٤٤.

٢٥٨ - الأشعري: مقالات الإسلاميين. د. ٢ ص ١٩، د. أحمد صبحي في علم الكلام ص ٢٢٨ - ٢٢٩، الأيجي: شرح المواقف ج ٥ ص ١٦١.

٢٥٩ - وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٥ أيضا:

Benjamin Farrington, Greek Science, P. 152, Paul Mouy, Logique et Philosophie des Sciences, P. 206 - 207.

٢٦٠ - وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٠، وأيضا، ديكستر هور: تاريخ العالم والتكنولوجيا ص ٤٠ من الترجمة العربية.

(*) لم يحدد الفارابي هؤلاء القوم ولكن يبدو أنه يقصد رأى المتكلمين بوجه عام سواء أثبتوا أن الخلاء موجود كأمير متوهم، أو بعد مفروض بين جسمين مفترقين. في المكان نحن غير أن يكون بينهما شيء آخر. أو أن للخلاء وجودا حقيقيا بوجوده في الأبعاد إذا لم يكن فيها ما يشغلها (فخر الدين الرازي: الباعث المشرقة ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩، عضد الدين الأيجي: المواقف ج ٥ ص ١٦١، إلا أن ينس في كتابه مذهب الذرة عند المسلمين يرى أن هذه الرسالة موجهة للرد على الرازي الفيلسوف ص ٧٩). وانظر أيضا: حسن العبيدي: نظرية المكان ص ٥٣.

٢٦١ - هذه الآنية تسمى " السراقات " وقد أشار الجرجاني في شرحه على المواقف للإيجي. ج ٥ ص ١٨٥.

٢٦٢ - رسالة الخلاء للفارابي ص ٢ - ٤ (وهذا المثال الذي ذكره هو مثال للتخلخل وهو أن يمس كور الفقاع مثلا إذا كان خاليا فينبسط الهواء فيه لضرورة عدم الخلاء فإذا كب على الكور ماء تكاثف ذلك الهواء إلى مقداره الأول، فلذلك يدخل فيه الماء مع أنه ليس من طبيعة الماء الصعود ولكن لما زال القاسر عن الهواء تقبض طبعه إلى مقدار نفسه فتبعه الماء بمقدار ما تخلخل الهواء بالمص).

وهذه الحجج أشار إليها ابن سينا أيضا في كتابه السماع
الطبيعى ص ١١٧ ، وكذلك فى رسائل ابن سينا وهى إجابة على
سؤال الليزوني بخصوص القارورة وعلاقتها بالخلاء ص ٥٣ .

٢٦٣ - رسالة الخلاء للفارابى ص ٥ .

٢٦٤ - المرجع السابق .

٢٦٥ - المرجع السابق: ص ٥ - ٦ .

٢٦٦ - الدعاوى القلبية: ص ٧ ، وأيضا رسالة إثبات المفارقات ص ٥ ،
عيون المسائل: ص ٢٧ .

وانظر أيضا:

Nasr: An Introduction to Islamic Cosmoligical Doctrines, P. 220.

267 - رسالة الخلاء للفارابى ص ١٣ ، وانظر أيضا ابن سينا: عيون
الحكمة: ص ٢٤ .

٢٦٨ - عيون المسائل: ص ٢٧ .

٢٦٩ - سارتون: تاريخ العلم ج ٣ ص ٢٢٦ - الترجمة العربية .

٢٧٠ - ابن سينا الشفاء: الطبيعيات. ن ١ م ٢ ف ٩ ص ٦٧ .

٢٧١ - رسالة الخلاء للفارابى ص ١٢ - ١٣ .

٢٧٢ - ابن سينا الشفاء: الطبيعيات. ن ١ م ٢ ف ٩ ص ٦٧ .

الفصل الرابع

(العالم في طبيعيات الفارابي)

«عالم ما فوق فلك القمر وعالم الكون والفساد»

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية:

تمهيد:

أولاً: الأصول التي استقاها من سابقه.

ثانياً: العالم، موجوداته ومراتبها في الوجود.

ثالثاً: أقسامه:

١ - عالم ما فوق فلك القمر.

٢ - عالم ما تحت فلك القمر.

رابعاً: أثر العالم العلوي في العالم السفلي.

خامساً: كروية الأرض وثباتها في مركز الكون.

سادساً: العالم واحد متناه.

تمهيد:

ذكرنا فيما سبق أن الفارابى عندما حدد أقسام العلم الطبيعى بين أن القسم الأول منها يجعل محور دراسته الوجود الطبيعى على وجه الإجمال. فتناولنا بالدراسة تكوين الأجسام وأثبتنا أنها مركبة من المادة والصورة، ثم أوضحنا العلاقة بين هذه الأجسام وبين عللها من ناحية، وكذلك بينها وبين لواحقها من جهة أخرى.

وبناء على نظريته فى المادة والصورة فقد قسم الأجسام إلى بسيطة، ومركبة، وعرفنا أن البسيطة كما يقول الفارابى هى الأجسام التى وجودها لا عن أجسام آخر غيرها، أما المركبة فهى التى وجودها عن أجسام آخر غيرها. الأولى مثل السماوات، والأرض، والماء والهواء، والسنار والثانية مثل المعادن، والنبات، والحيوان^(١).

وفي هذا الفصل الذى يحمل عنوان «العالم فى الفلسفة الطبيعية» سيكون هدفنا الكشف عن تطبيق هذه المبادئ والأسس العامة على موجود موجود من موجودات العالم حتى يتضح لنا خصائص كل موجود، ومرتبته فى الوجود. فقد كان ذلك هو الأساس الذى وضعه الفارابى فى اعتباره حين تبنى فكرة وضع العالم بين بعدين لا ثالث لهما وهما:

العالم العلوى أو عالم ما فوق فلك القمر.

والعالم السفلى أو عالم ما تحت فلك القمر.

وهى القسمة التى أخذها الفارابى عن أرسطو وارتضاها لنفسه، ثم انتقلت بعد ذلك إلى فلاسفة المشرق والمغرب.

الاول يقع من فلك القمر إلى آخر العالم وهو عالم الأفلاك التى توجد متحركة بحركة دورية، والثانى هو ما يقع من الأرض إلى فلك القمر وهو عالم الكون والفساد الذى تتميز أجسامه بأنها مركبة من العناصر الأربعة (الماء، والهواء، والنار، والتراب) وهى التى تتحرك على استقامة، الأول مادته الأثير وهذه المادة جسم ليس له ضد ولا يقبل أى نوع من الاستحالات الكمية أو الكيفية ولا يقبل الكون والفساد، بينما الثانى مادته العناصر الأربعة التى تتجه إلى فوق كالنار والهواء، وأما إلى أسفل كالأرض والماء (٢).

وبناء على هذا التقسيم فإننى سأتناول النظام الترتيبى الذى وضعه الفارابى لموجودات العالم «سواء كان عالم ما فوق فلك القمر، أو عالم ما تحت فلك القمر» وكيف أنه أقام هذا النظام على أساس فكرة الأفضل والأشرف وهى فكرة ميتافيزيقية بعدت به عن المجال الطبعى الذى يفترض وجوده فى مثل هذه الدراسات.

وأخيرا فإن هناك حقيقة أخرى مفادها أن آراء الفارابى فى «عالم ما فوق فلك القمر» هى آراء تختلط فيها المبادئ الميتافيزيقية مع المبادئ الرياضية مع المبادئ الطبيعية. إذ أن الفارابى فى تحديده لعلم التعاليم أى «الرياضيات» والذى ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى يتحدث فى واحد منها عن علم النجوم التعليمى «أى علم الفلك» ويجعله يبحث فى الأجسام السماوية عن أشكالها ومقادير أجرامها، ونسب بعضها إلى بعض، وعن حركاتها بالقياس إلى الأرض وما إلى ذلك. يقول الفارابى «فعلم النجوم يفحص فى الأجسام السماوية وفى الأرض عن ثلاث جمل:

أولها: عن أشكالها (وأوضاع بعضها من بعض ومراتبها فى العالم) ومقادير أجرامها ونسب بعضها إلى بعض، ومقادير أبعاد بعضها

عن بعض، وأن الأرض ليس لها بجملتها انتقال لا عن مكانها ولا فى مكانها؛

والثانية: عن حركات الأجسام السماوية كم هى، وأن حركاتها كلها كرية وما فيها يعم جميعها الكواكب منها وغير الكواكب، وفيها يعم الكواكب كلها ثم الحركات التى تخص كل واحد من الكواكب وكم كل واحدة من أصناف هذه الحركات والجهات التى إليها تتحرك وعلى أى جهة يتأنى لكل واحد منها هذه الحركة. الخ.

والثالثة: تفحص فى الأرض عن المعمورة منها وغير المعمورة وتبين كم هى المعمورة وكم أقسامها العظمى. الخ^(٣) ومن ناحية أخرى فإنه فى رسالته المسماة «فى الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم» بين أن صناعة أحكام النجوم الصحيحة تستند إلى علوم التعاليم وعلوم الطبيعة ثم التجربة^(٤).

ومع ذلك ورغم هذا التداخل بين العلوم الرياضية والطبيعية والميتافيزيقية، إلا أن الفارابى يؤكد أن علم الطبيعة هو المختص بالبحث فى أمور الجسم الفلكى إذ يقول: «وأما الأجسام الفلكية فإنها لما كانت بسيطة ولم يعرض لها المزانج وتسانت صورها موقوفة على موادها لم يكن يتعلق به نظر أخص منه «أى من العلم الطبيعى» الذى له موضوع يشمل على جميع الطبيعيات»^(٥).

أى أن البحث عن أسباب الحركات السماوية وطبيعة الأجرام الفلكية والآثار العلوية خارج عن موضوع علم الهيئة عند الفارابى وكثير من العرب كابن سينا ودخل فى الحكمة الإلهية والطبيعة.

وفى هذا الفصل سنجد الفارابى يدرس الأجسام سواء كانت فى عالم ما فوق فلك القمر أو عالم ما تحت فلك القمر من جهة حركتها ومن جهة تأليفها من العناصر، وعلى أساس الفوارق بين العالمين يدرس كل منهما فى قسم خاص مميزا بين أحكام كل واحد منهما وخصائص موجوداته، إلا أنه يصل فى النهاية رغم تقسيمه هذا إلى إثبات واحدة العالم بناء على نظريته فى المكان ونفى الخلاء.

كما اهتم ببيان تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى أى تأثيرات أمكنة الكواكب فى كفيات الطبيعة الأرضية إذا لم يمنعها مانع كتسخينها مثلا^(٦).

أولاً، الأصول اليونانية والإسلامية التي استقاها الفارابى من سابقه
وأثره فيمن جاء بعده.

استفاد الفارابى استفادة كبيرة من دراسات الذين سبقوه فى هذا المجال
سواء من حيث تقريره لكثير من الآراء التى انتهى إليها، أو من حيث الطابع
العام لنظريته التى تحكمها كما قلت المبادئ الرياضية والطبيعية والميتافيزيقية،
أو حتى من حيث نقده لآراء البعض منهم والتى وجد أنها لا تتفق مع آرائه
الخاصة بأحكام النجوم أو تأثيرها فى العالم السفلى.

وإذا كنا سنعرض رأى الفارابى فى نظريته فى السماء والعالم فلإننا
سنحاول أن نبحث عن جذور هذه الآراء فى المذاهب الفلسفية السابقة عليه
وبالذات فى الفلسفة اليونانية. ولقد كان تأثره بالتراث اليونانى خاصة فى هذا
المجال تأثراً تاماً بحيث لم يتح له إنشاء مذهب فيه عناصر جديدة خاصة به.

فلذا كان أفلاطون قد اهتم بدراسة الحركات السماوية وأثبت فى
«طيماوس» أن العالم كروياً مستديراً (وذلك على العكس مما ذكره فى كتابه
«الجمهورية» حيث تركنا حائرين إزاء هذه الصفة) وهو فى «طيماوس» يجعل
الأرض تجارى شكل الكل وقد احتلت منه موقع المركز، بينما نجده فى
«فيدون» يميل إلى القول بأنها ثابتة وبالتالي فهذا العالم كالكائن الحى الواحد
فهو واحد ليس كثيراً، وهو صورة خلقت لغاية وهى تحاكي النموذج الأبدى
الذى يعقله الله (٧).

وإذا كان «فيثاغورث» قد توصل قبله إلى إثبات كروية الرض مستنداً إلى
بعض الحجج الهندسية منها أن الشكل الهندسى الكامل هو الشكل الكروى
لكمال انتظام أجزائه بالنسبة للمركز، ومنها أن الأجرام السماوية ومنها الأرض
لا يمكن تصورها إلا على هذا الشكل الكامل (٨).

فإن آراء كل من فيثاغورث وأفلاطون كانت هي الأساس الذى استند إليه الفارابى فى بحثه فى العالم العلوى. وقد أثبتنا سابقا أن بحثه فى السماء ليس بحثا طبيعيا صرفا وإنما هو بحث تختلط فيه العناصر الفلكية مع الرياضية، وهنا يظهر التأثير الفيثاغورى والأفلاطونى. هذا بالإضافة إلى تأثير الفارابى بفكرة العدد الفيثاغورية فى تحديده لعدد العقول والأجسام السماوية فى عالم ما فوق فلك القمر، كما أنه تأثر بأفلاطون فى تقسيمه للعالم إلى عالين: عالم عقلى، وعالم جسى، وإن كان الفارابى قد جعله عالما واحدا وإنما جعل موجوداته على مراتب وكذلك جعل العقول مراتب^(٩).

أما بالنسبة لأرسطو فقد وضع لنا تلمحا كيف أن دراسته الشاملة للسماء والعالم وتقسيمه العالم على أساس فلك القمر (عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر) ثم تحديده لخصائص كل عالم منهما، وصفات موجوداته ومرتباتها وتكوينها وحرركاتها، ثم إثباته كروية العالم ليتحقق التماثل والتوازن، وتأكيد ذلك بكثير من الحجج التى تعتمد على الملاحظة والمشاهدة أو الاستنباط من مبادئ العلم الطبيعى حتى يصل إلى إثبات كروية الأرض ويتهى إلى إثبات أن العالم واحد اعتمادا على نظريته فى أماكن العناصر وحرركاتها على أساس العلل المحركة لها. أقول كل هذه الأصول كان لها تأثيرها الفعال على نظرية الفارابى فى السماء والعالم وعلى سبيل المثال فإذا كان الفارابى قد أثبت كروية الأرض بناء على كروية العناصر حيث يقول "وشكل كل واحد من الأربعة على شكل الكرة" ويقول أيضا "والعالم يركب من بسائط صائرة كرة واحدة" فإن هذا الإثبات مستمد أساسا من قول أرسطو "إذا تركنا جزءا من المادة لنقشه فإنه يتهى بهيئة الكرة، وإذا كانت الأرض ساكنة فإن شكلها بالتالى يكون كرويا"^(١٠).

ورغم هذا التأثير الواضح إلا أننا سنجد أن المعلم الثانى خالف المعلم

الأول فى بعض الأمور حيث كان الفارابى متأثراً فيها بعناصر إسلامية كسمية عالم ما فوق القمر «بعالم الأمر» وعالم ما تحت فلك القمر بعالم الخلق»^(١١).

هذا بالنسبة لأفلاطون وأرسطو، أما بالنسبة لتأثره بالأفلاطونية المحدثة فإننا نلاحظ هذا التأثير فى كثير من المبادئ التى استقاها الفارابى خاصة فى نظرية الفيض. وقد بنى الفارابى نظام الكون بأسره على نظرية الفيض، والكون وفقاً لهذا النظام مركب من أفلاك كروية بعضها داخل بعض وتقدر عدد هذه الأفلاك بتسع أجرام فلكية، ولكل جرم منها عقل ونفس، أما العقل العاشر وهو العقل الفعال فيعنى بعالم ما تحت فلك القمر.

فحديثه إذن عن عقول الكواكب ومراتب العقول وصدور العالم على هيئة فيض، وخلعه صفات معينة على الأفلاك السماوية، منها تأثيرها فى إيجاد الأجسام فى عالم الكون والفساد. كل هذا يؤكد مدى تأثره بأفلاطون وأفلاطونيته المحدثة فى تقريره لنظرية الفيض التى تعتبر نقطة الالتقاء بين الطبيعيات من جهة عدد الأفلاك وتأثيرها، وبين العقول العشرة ومراتبها والتى هى ضرب من الميتافيزيقا من جهة أخرى^(١٢) إذ أن هذه النظرية تفسر كيف صدرت الكثرة عن الوحدة، بمعنى أن الطبيعى إذا كان يسأل عن كيفية صدور الكثرة عن الوحدة فإن الإجابة على ذلك تكون من جانب الميتافيزيقى^(١٣).

فإذا تركنا فلاسفة اليونان وانتقلنا إلى فلاسفة الإسلام ومثكلميه، فإن الفارابى لا يعدم أثراً إسلامياً كان له شأنه الكبير فى تعديل بعض الآراء اليونانية بما يتفق مع طبيعة الأثر.

فالمثكلمون سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو من أهل السلف، ثم الكندى فيلسوف العرب كانوا ممن سبق الفارابى. فهل استفاد الفارابى منهم خاصة فى هذا المجال الطبيعى؟

بالنسبة للمتكلمين نجد أن الساحة الإسلامية التي عاش فيها الفارابي شهدت صراعاتهم وانقسامهم واختلاف آراءهم مما كان له أثره على بعض القضايا الفكرية التي آمن بها الفارابي سواء كان هذا الأثر سلبياً أو بالنقد، أو إيجابياً أى بالأخذ منهم، ولذا إلى آراء بعض المتكلمين السابقين عليه ونقده لهم في بعض الآراء الخاصة بالسما والعالا، وإن كان هذا الأثر يعد ثرا ضئلا وهو يظهر بصورة واضحة في مجال الإلهيات أكثر من مجال الطبيعيات وما ذلك إلا لأن المتكلمين لم يكن لهم مذهب خاص في الطبيعيات. وهم وإن بحثوا في الطبيعة فلا يمكن عداهم فلاسفة طبيعيين لأنهم أولا أساءوا فهم هذا المعنى فمعظمهم على أن الطبيعيين زنادقة لا يقرون بخالق العالم أو بوجوده (١٤).

كما أن دراسة الطبيعة عندهم ثانيا لم تكن مقصودة لذاتها، وإنما كان الدافع الأساسي لأبحاثهم كلها تفهم الدين والدفاع عنه. وهذا اقتضى منهم دراسة المشاكل التي كان يثيرها خصومهم ومنها المشاكل المتعلقة بالطبيعة.

والفارابي وإن تأثر بهم من ناحية الهدف من حيث إنه بحث في الطبيعيات، وتناول موضوعات السما والعالم بالدراسة والبحث للوصول إلى خالق هذا العالم وإثبات فاعليته في الكون وتديره شئونه، إلا أنه خالفهم في المنهج الذي اعتمد عليه. فبينما يسعى الفلاسفة دائما إلى البرهان ويستندون إلى العقل من أجل الوصول إلى الحقيقة؛ نجد المتكلمين على العكس من ذلك يحصرون أقوالهم في دائرة جدلية وإن كان النص رائدهم (١٥).

ورغم أن الفارابي لم يذكر في مؤلفاته «الكندى» فيلسوف العرب، ولم يشر مطلقا إليه إلا أنه يبدو أنه تأثر به على وجه العموم. فقد بحث الكندى في طبيعة الفلك في رسالة له بعنوان «الإبانة عن العلة الفاعلة القرية للكون والفساد» ورأى أن هذه الطبيعة مخالفة لسائر العناصر فجسمه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا يعرض فيه الكون والفساد وأنه غير مركب من نار

وماء وهواء وأرض لأن حركته لما كانت مستديرة فلا يمكن أن يكون مركب من هذه العناصر الأربعة المتحركة على استقامة (١٦).

ورغم تأثر الفارابى بما ورد لدى الكندى من آراء فى هذا المجال إلا أنه خالفه فى موقفه من صناعة التنجيم، فبينما يقبل الكندى أصل دلالة أحكام النجوم على ابتداءات الأعمال ويرى أن سبب استعمال الرموز فى كتب المنجمين هو حصر منافع أحكام النجوم فى أهل العلم والمستحقين، يرفض الفارابى هذا الأصل ويحكم أنه إما أن يقبل الإنسان أن صناعة النجوم صناعة صحيحة وهذا يتطلب القول أن الأسماء الرمزية ليست إلا مشالات لأمور تعاليمية وطبيعية، وإما أن يقول أنها تعنى الأشياء التى اعتدنا أن نفهمها عنها.

وهكذا فصناعة أحكام النجوم كما يفهمها الكندى ليست صناعة طبيعية بل صناعة يحكم بها المنجم على سعد ونحو ابتداءات الأعمال اللاإرادية التى تكون عن فكر وروية بينما يحصر الفارابى آثار النجوم على الأشياء الطبيعية التى قد تصل إلى مزاج الإنسان الطبيعى ولكنه يرفض رفضا باتا إن صح الحكم من جهة الأجسام السماوية على الإرادات التى تكون عن الروية والفكر الصحيح (١٧).

ولكن إذا كان الفارابى قد تأثر بمن سبقه سواء من فلاسفة اليونان، أو فلاسفة الإسلام فى تقريره لنظريته فى السماء والعالم. فإن أثره فيمن جاء بعده من الفلاسفة كان تأثيرا لا حد له.

ولقد ظهر هذا التأثير أول ما ظهر على معاصرى الفارابى «إخوان الصفا» فقد بحثوا فى رسائلهم مسائل السماء والعالم كعرفة جواهر الأفلاك وكميتها، وكيفية تركيبها، وعلة دورانها، وعلة حركات الكواكب والأفلاك، وعلة سكون الأرض فى وسط الفلك (١٨).

ولا شك أن معظم هذه الأمور قد بحثها الفارابى من قبل وبشئ من التفصيل فى نظريته فى السماء والعالم وفى ذلك يقول المستشرق الفرنسى ديلاس أوليرى «أما رسائلهم (أى رسائل إخوان الصفا) فى الميتافيزيقا، وعلم النفس، والإلهيات والفيض والنفس الكلية والعالم فهذا كله ليس إلا إعادة لتعاليم الفارابى والأفلاطونية المحدثة وربما أضيف إليها ألوان طفيفة من التصوف. وعلى سبيل المثال فالله عندهم خارج الكون أو فى عالم لا يعرفه الإنسان، وحتى العقل موجود أيضا فى عالم هو غير العالم الذى تعيش فيه النفس البشرية، أما النفس الكلية التى تتخلل الأشياء كلها فهى فيض من الروح وهذه الروح بدورها تفيض من الله.

وبمقارنة هذا القول بتعاليم الفارابى نرى أنها مبنية على نفس المادة^(١٩).

كذلك ظهر هذا التأثير على فيلسوف المشرق «ابن سينا» ذلك الفيلسوف الذى أقام مذهبه بالكامل على دعائم المذهب الفارابى حتى أن «أوليرى» يقول «وليس من الصعب المبالغة فى تقدير أهمية الفارابى، فالواقع أن كل ما تلقاه فيما بعد عند ابن سينا وابن رشد موجود فعلا فى صلب مادة تعاليم الفارابى»^(٢٠).

أما تأثيره بالفارابى فى مجال دراسة أحوال العالم سواء كان عالم ما فوق القمر أو عالم ما تحت فلك القمر فقد عرضه بصورة واضحة «د. عاطف العراقى» فى كتابه «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» إذ يقول «أما الفارابى فقد سبق أن بينت أنه قال بحركة خاصة للأفلاك السماوية تختلف تماما عن حركة العناصر الأرضية، كما أن الكثير من رسائله قد تناول موضوعات السماء والعالم بحيث يمكن القول بأن دراساته هذه أفادت فيلسوفنا «يقصد ابن سينا» أكبر الفائدة.

فالفارابى فى معرض بيانه لأحكام الأفلاك قد درس العناصر وصفاتها وبين أنها أربعة، كما أثبت أن الأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها من مادة وصورة فإن مادتها مخالفة لمادة الأركان الأربعة، كما أن حركتها وضعية دورية، أما الحركات الكائنة الفاسدة فإنها مكانية مستوية وعلى ذلك فهى مستقيمة وليس لحركته ضد.

ويعقب على ذلك بقوله «وسنجد كيف أن هذه الصفات كلها سيأخذها ابن سينا عن الفارابى ويقررها كأحكام للأفلاك، كما قرر وجود العناصر الخاصة بعالم ما تحت فلك القمر حتى أن «الطوسى» شارحه الكبير قد أشار إلى أنه قد حاذى فى ذلك كلام الفارابى» (٢١).

ولم يقف تأثير الفارابى على فلاسفة المشرق فحسب، بل امتد هذا التأثير وشمل فلاسفة المغرب والأندلس ابتداء بابن باجة ثم ابن طفيل ثم ابن رشد، كما كان له تأثيره الكبير على الفيلسوف اليهودى موسى بن ميمون.

فابن باجة يعتبر من فلاسفة المغرب الذين ساروا فى منهجهم فى الطبيعيات على الخط المشائى الذى نقل إلى البيئـة الإسلامية، وهو كثيراً ما يذكر الفارابى ويستدل بأرائه وبراهينه خاصة فى مسائل السماء والعالم (*).

وأما ابن طفيل فمما لا شك فيه أن الدارس لقصة «حى بن يقظان» يلاحظ أنه سواء فى دراسته للآراء التى تدخل فى مجال الطبيعة، والآراء التى تدخل فى إطار الإلهيات قد استفاد استفادة كبيرة من الآراء التى سبق أن توصل إليها فلاسفة قدامى خاصة أرسطو، وفلاسفة مسلمين كالفارابى وابن سينا كما كان مستفيداً بالذات من المعلم الثانى «الفارابى» فى فصله بين الأحكام التى تنطبق على العالم العلوى والأحكام التى تنطبق على العالم السفلى (٢٢).

فالفارابى فى أكثر من كتاب من كتبه يدرس طبيعة الأجرام السماوية، ويبين لنا أن الأجرام وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها من مادة وصورة إلا أن مادتها مخالفة لمادة العناصر الأربعة، كما أن حركتها وضعية دورية. أما الحركات الكائنة الفاسدة فهى مكانية مستوية. وعلى ذلك يكون طبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة وليس لحركته ضد. وهذه الأحكام هى التى أقام عليها ابن طفيل مذهبه فى السماء والعالم (٢٣).

فإذا انتقلنا إلى «ابن رشد» وجدنا أنه يذكر كتاب «الفلسفتين للفارابى» فى كتابه «تفسير ما بعد الطبيعة» ويشير إلى بعض المواقف التى ربما يكون المعلم الثانى قد خالف فيها المعلم الأول (٢٤). كما أنه وقف من فلسفة الفارابى موقف الناقد المدرك لعمق الفكر الفارابى. حتى أنه فى نقده لآراء الفلاسفة القائلين بالفيض ومنهم الفارابى يستند فى نقده إلى التميز بين العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر) والعالم السفلى (عالم ما تحت فلك القمر). ويرى أننا يمكن أن نصعد من العالم السفلى إلى العالم العلوى عن طريق بيان تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى، ثم الصعود من العالم العلوى إلى الله تعالى الذى يخرج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل ودون أن نكون مضطرين إلى القول بترتيب العقول على النحو الذى قال به الفارابى وابن سينا (٢٥).

كذلك كان تأثير الفارابى على فيلسوف الأندلس «موسى بن ميمون» تأثيراً كبيراً، ويشير ناشر كتاب «دلالة الحائرين» إلى بعض المسائل الفلسفية بين «أبى نصر الفارابى» وبين «موسى بن ميمون» مما يبين تأثير فلاسفة اليهود بالثقافة والأفكار الإسلامية، وهذا يؤكد أهمية الدور الذى لعبته الحضارة الإسلامية فى تاريخ الحضارة العالمية.

ويظهر هذا الأثر بصورة واضحة حين نقرأ «كتاب دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون، وحتى في مناقشاته لنصوص «التوراة» نجد أن هذه المناقشة تصدر عن مفكر تأثر بفلاسفة الإسلام والثقافة الإسلامية.

ولقد كانت موضوعات الفلسفة الإلهية من فلسفة الفارابى هي المجال الرئيسى الذى تأثر به «ابن ميمون». ولكن ذلك لم يمنع أنه تأثر أيضا بموضوعات الفلسفة الطبيعية خاصة فى بيان خصائص وأحكام الافلاك، وكيفية تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى وإيجاد موجوداته. كذلك استعار موسى بين ميمون تشبيه الفارابى للعالم وأجزائه بجسم الإنسان حيث نجده يقول «وكما أن فى جسم الإنسان أعضاء رئيسة وأعضاء مرووسة مفتقرة فى بقائها لتدبير العضو الرئيس الذى يديرها كذلك فى العالم بجملته أجزاء رئيسة وهو الجسم الخامس المحيط وأجزاء مرووسة مفتقرة للمدير وهى الأسطوانات وما يتركب منها، وكما أن العضو الرئيس هو القلب متحرك دائما «وهو مبدأ كل حركة توجد فى الجسم، وسائر أعضاء الجسم مرووسة منه وهو يبعث لها قواها التى تحتاجها لأفعالها بحركته، كذلك الفلك هو المدير لسائر أجزاء العالم بحركته، وكل حركة فى العالم مبدأوها حركة الفلك، وكل نفس توجد لدى نفس فى العالم مبدأوها نفس الفلك» وما ورد فى نص ابن ميمون هو بعينه ما ذكره الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة مما يبين عظم تأثير الفارابى عليه (٢٦).

وهكذا نجد اسم فيلسوفنا يتردد بلا انقطاع عند فلاسفة العرب وغير العرب سواء عند من تابعه منهم أو من خالفه مما يؤكد المكانة التى تسبأها الفارابى واستحق بها أن يكون المعلم الثانى.

ثانياً: العالم (موجوداته ومراتبها فى الوجود):

يقول الفارابى «المبادئ التى بها قوام الأجسام والأعراض التى لها ستة أصناف لها ست مراتب عظمى كل مرتبة منها تحوز صنفاً منها:

السبب الأول: فى المرتبة الأولى.

الأسباب الثوانى: فى المرتبة الثانية.

العقل الفعال: فى المرتبة الثالثة.

النفس: فى المرتبة الرابعة.

الصورة: فى المرتبة الخامسة.

المادة(*) : فى المرتبة السادسة.

وإذا كانت الموجودات الثلاث الأولى تتميز بأنها ليست أجساماً ولا هى فى أجسام، فإن الثلاثة الأخيرة منها تتميز بأنها ليست هى أجساماً ولكنها فى أجسام أو مخالطة للأجسام.

وتتصف هذه الموجودات سواء كانت ليست فى أجسام، أو فى أجسام بأنها موجودات روحية عقلية.

وسرى أن الفارابى قد اهتم بهذه الموجودات الروحية لأن موضوع الفيض أو الصدور يتبلور حولها بصفة خاصة (ستتناول ذلك بالتفصيل فى الفصول الخاصة بالفلسفة الإلهية).

وبواسطة فعل الفيض يصدر عن السبب الأول (الله) جملة من العقول تسع عقول فى المرتبة الثانية من ترتيب الفارابى لموجودات العالم العلوى ويسمىها «الأسباب الثوانى» وكل واحد من هذه العقول مشغول عن وجود فلك و نفس، فتكون الأجسام السماوية وتكون عالم ما فوق فلك القمر

بالإضافة إلى العقل الفعال وهو العقل العاشر آخر العقول السماوية. إلا أن هذا العقل لا يصدر عنه شيء لأنه الواسطة بين هذا العالم، وعالم ما تحت فلك القمر (٢٧).

هذا عن مراتب الموجودات الروحية أو العقلية، أما مراتب الموجودات المادية فهي ست مراتب إذ يقول " والأجسام ستة أجناس: الجسم السماوى، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، والنبات، والجسم المعدنى، والأسطوانات الأربع، والجملة المجتمعة من هذه الأجناس الستة من الأجسام هى العالم " (٢٨).

فإذا كانت الموجودات المادية تبدأ بالجسم السماوى فإن هذا الجسم أو الفلك كما يطلق عليه الفارابى يتكون من تسعة أجرام أو كواكب يلتف بعضها حول البعض وهى مراتب أيضا، فنجد أولا كرة السماء الأولى، يليها كرة الكواكب الثانية، فكرة رحل، فكرة المشتري، فكرة المريخ، فكرة الشمس، وكرة الزهرة، وكرة عطارد، ثم كرة القمر.

وعند كرة القمر ينتهى فىض الأجسام السماوية أو الموجودات المطلقة التى تقع تحت تأثير عالم الكون والفساد، لأن السماء الأولى هى أعلى الأفلاك، وكرة القمر أدناها وجميع هذه الأفلاك محيطة بالأرض، والأرض ثابتة فى المركز.

ونلاحظ أن كل كوكب يفعل فيما تحته ولكنه يفعل أيضا بما فوقه، فهو فاعل من حيث إنه ينقل صور الأشياء إلى الكوكب الذى يليه، وهو منفعل من حيث إنه يتقبل صور الأشياء، أما الكوكب الوحيد الذى يفعل دون أن يفعل فهو ذلك الأثير فهو فاعل فى الكل، إلا أن طبقات الأفلاك كلها تأخذ أفعالها كلها من المحرك الأول لهذا العالم فنجد أولا: كرة السماء الأولى يأخذ فاعليته من المحرك الأول، ثم يلى ذلك كرة الكواكب الثابتة وباقى

الكواكب مرتبة حسب الأشرف والأفضل طبقا لقربها من المحرك الأول وهو سبب الأسباب والغاية القصوى التى يؤمها كل الموجودات.

وهكذا يمكن القول بأن الفلك هو الفاعل لما تحته دائما.

ثم تأتى الأجسام الآدمية فى المرتبة الثانية (الحيوانات الناطقة)، ثم أجسام بقية الحيوانات (غير الناطقة) فى المرتبة الثالثة، ثم أقسام النبات فى المرتبة الرابعة، ثم فى أجسام المعادن فى المرتبة الخامسة، ثم الأسطقسات الأربعة (الماء - النار - الهواء - التراب) فى المرتبة السادسة.

فإذا كان الكون بأسره كما مر بنا يتكون من الموجودات العقلية والموجودات المادية، فإن العالم سواء كان العالم العلوى وهو عالم ما فوق فلك القمر، أو العالم السفلى وهو عالم ما تحت فلك القمر يتكون أساسا من الأجسام الستة المادية التى ذكرناها سابقا، إذ يقول "والجملة المجتمعة من هذه الاجناس الستة من الأجسام هى العالم"^(٢٩) ويقصد بالعالم هنا العالم الحسى لأن مراتب موجوداته مادية حسية.

ونلاحظ أن هذا النظام الترتيبى الذى اتبعه الفارابى فى ترتيب موجوداته لم يكن ترتيبا عشوائيا، بل كان ترتيبا "يخضع لنظام الترقى والتدرج صعودا حتى يصلح كل نوع أقصى كماله، وسوف نلاحظ أن الموجودات تحت فلك القمر تبدأ بالهيولى الأولى المشتركة وهى التى لا صورة لها وتلك تمثل أدنى مراتب الموجودات، وفوقها العناصر الأربعة، ثم الجماد ويليها النبات، فالحيوان، ثم الحيوان الناطق"^(٣٠)، وكل مرتبة مختلفة تماما عن الباقيات فى التكوين الطبيعى.

وهذا التدرج يتفق مع المراتب السابقة لمكونات العالم المعقول من حيث النزول تدريجيا من المعقول إلى المحسوس وقد رتبته الفارابى على هذا الأساس

ليبين درجات الوجود والكائنات من حيث البعد عن العقلانية والقرب من المادية.

كما نلاحظ أن الأجرام السماوية وضعت على رأس مراتب العالم المحسوس لبيان ما لهذه الأجرام من تأثير في الموجودات، التي تلها، وكأنها حلقة اتصال بين المعقولات والموجدات الصرفة، وبين الماديات والمحسوسات الصرفة (٣١).

أما عن طبيعة الأجسام التي يلتئم منها العالم فيذكر الفارابي في شرحه لفلسفة "أرسطو طاليس" أن عدد الأجسام البسيطة الأول التي يلتئم منها العالم "خمسة" منها الجسم الأقصى الذي يتحرك حركة مستديرة، ومنها الأربعة الباقية المشتركة في مادتها ومتباينة بصورها، إذا كان الجسم الأقصى هو السبب في وجود تلك الأربعة، ودوام وجودها وأوضاعها، فإن الأسطوانات الأربعة هي التي منها يتكون سائر الأجسام التي تحت ذلك الجسم الأقصى الذي طبيعته الأثير، "أما تلك الأسطوانات الأربعة التي يتكون بعضها من بعض ولا تتكون هي عن جسم أبسط منها ولا عن جنس أصلا فهي الجواهر الأولى الطبيعية" (٣٢).

ولقد اهتم الفارابي ببيان تأثير العالم العلوي في العالم السفلي وذلك عن طريق العقل الفعال والجسم السماوي، ولاشك أن المفكرين المسلمين منذ الكندي ومروا بالفارابي وابن سينا حتى نصل إلى ابن خلدون، كانوا يشيرون دائما إلى ما يوجد من تأثير العالم العلوي في العالم السفلي من حيث تحديد الطباع، والأخلاق، والأنواع، والنباتات، والمعادن والحيوان بحسب قرب أو بعد هذا المكان من الأجرام السماوية المؤثرة وخاصة فلك القمر، إذ أن العقول السماوية وفقا لنظرية الفيض الفارابية تنتهي إلى عقل فعال واحد مجرد عن

المادة يكون سببا لوجود الأنفس، وعلة لوجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك.

وتلعب الأفلاك هنا دورا رئيسيا فى عالم الكون والفساد من حيث إن الحركة الدورية الصادرة عنها تكون سببا فى اشتراك العناصر الأربعة فى عنصر واحد، كما أن تباين حركاتها بسبب اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال إلى حال بسبب تغير المواد الأربع ذاتها ويحدث عن ذلك الكون والفساد فى العالم (٣٣).

ونلخص من هذا إلى أن الفارابى قد قسم الكون وفقا لأصناف موجوداته وخصائصها قسمة ثنائية إلى:

العالم العقلى أو الروحى، والعالم المادى أو الحسى، وقد وضع لنا مدى الارتباط بين العالمين فلا انفصال بينهما، ومن ناحية أخرى فإن الفارابى يورد تقسيما آخر للعالم فى كتابه " فصول منزعة " يقسم فيه العالم وفقا لموجوداته أيضا قسمة ثلاثية فيقول: " وأجناس الموجودات ثلاثة: البريئة عن المادة، والأجسام السماوية، والأجسام الهيولانية، والعوالم ثلاثة: روحانية، وسماوية، وهيولانية " .

فالروحانية: من طبيعتها أنها لا يمكن أن يوجد ولا فى وقت أصلا.

أما السماوية: فهى فى طبيعتها وجوهرها أنها توجد حيناً..

أما الهيولانية: فهى فى القسم الذى يمكن أن يوجد وألا يوجد.

ويرى الفارابى أن أفضلها وأشرفها وأكملها ما لا يمكن أن لا يوجد أصلا. وأخسها وأنقصها ما يمكن أن يوجد وألا يوجد، أما الذى لا يمكن أن لا يوجد فى حين ما فهو متوسط بينهما فإنه أنقص من الأول وأكمل من الثالث (٣٤).

وسواء صنف الفارابى موجودات العالم فى صنفين أو ثلاثة أصناف، فإنه قد قسم العالم من حيث الخصائص والأحكام إلى: عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر وهو ما ستوضحه فى القسم التالى.

ثالثاً: العالم.. أقسامه

القسم الأول: العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر)

١ - طبيعته:

بحث الفارابى فى طبيعة الفلك أو الأجسام السماوية، وبين أنها مخالفة لسائر العناصر، ذلك أنها فاضت عن "العقول الثوانى" فأول هذه العقول يلزم عنه وجود السماء الأولى كما ذكرنا إلى أن ينتهى إلى السماء الأخيرة أو كرة القمر.

وجوهر كل واحد من هذه الأجسام مركب من شيئين: من موضوع، ومن نفس، . إلا أن أنفسها مباينة لأنفس الكائنات الحية فى النوع، وهى مفردة عنها فى جواهرها. وبها تتجوهر الأجسام السماوية وعنهما تتحرك دوراً، وهى أشرف وأكمل وأفضل وجوداً من أنفس أنواع الحيوان التى لدينا، وذلك أنها لم تكن بالقوة أصلاً ولا فى وقت من الأوقات. بل هى بالفعل دائماً من حيث إن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر، ومن حيث إنها تعقل ما تعقله دائماً^(٣٥) فتعقل ذاتها، وتعقل الثانى الذى صدرت عنه وتعقل الأول.

وهذه الأنفس توجد فى موضوعات لكنها متبرئة من أنحاء النقص التى فى الصورة والمادة ولما كانت فى موضوعات فهى تشبه الصور من هذه الجهة. غير أن موضوعاتها ليست فى مواد بل كل واحدة منها مخصصة بموضوع لا يمكن أن يكون ذلك موضوعاً لشيء آخر غيرها^(٣٦).

وهى من مراتب الموجودات فى أول مراتب النقص لأن الشيء الذى تتجوهر به بالفعل يحتاج ضرورة إلى موضوع - كما ذكرنا سالفاً - إلى جانب أنها غير مكثفة بجواهرها فى أن يحصل عنها شيء آخر غيرها.

ورغم أن هذه الجواهر ذات أعظام محدودة وأشكال محدودة وذوات
 كيفيات محدودة إلا أنه صار لها من كل ذلك أفضلها فصار لها أفضل
 الأمكنة، أما أشرف وجوداتها فقد وفيت من أول الأمر إذ يقول "أنها أعطيت
 أفضل ما تتجوه به من أول أمرها وكذلك أعظامها وأشكالها والكيفية المرتبة
 التي تخصصها" (٣٧) وهو هنا يساير أرسطو الذي يقول "والفلك جرم شريف
 إلهي جدًا ومتقدم قبل هذه كلها (أي سائر الموجودات) تقدمًا كبيرًا" (٣٨).

ورغم أنها وفيت أكثر وجوداتها على التمام، إلا أنه بقي منها شيء
 يسير ليس من شأنها أن يعرض لها دفعة من أول الأمر بل يوجد لها شيئًا
 فشيئًا في المستقبل، ولذلك فهي تسعى لتتأله بدوام الحركة فلا تنقطع حركتها
 وهي تتحرك وتسعى إلى أجسن وجودها (٣٩).

ولكن إذا كانت الأجرام السماوية دائمة الحركة فما هو مصدر حركتها؟
 وهل هي صادرة عن جهة الحس أو التخيل أم من جهة التصور الذي يكون
 بالعقل؟

يرى الفارابي أنه من الممتنع أن يكون للجرم السماوي حواس، إذ
 وضعت الحواس في الحيوان من أجل السلامة. وما يقال عن الحواس يقال عن
 التخيل هذا بالإضافة إلى أنه لا يمكن أن يكون تخيل دون حس. ولو كانت
 حركة هذا الجرم عن الحواس أو عن التخيل لم تكن حركته واحدة
 متصلة (٤٠). وإذا كان ذلك كذلك لم يبق إلا أن يكون حركته عن الشوق فإن
 تحركه ليس لداع أو لغرض شهوانى أو غضبى بل للشوق إلى التشبيه بالمبادئ
 العقلية المفارقة حتى يظل باقيًا على الفعل ويلزم عنه تكوين ما بعده (٤١).

وعلى هذا فحركتها واحدة متصلة، والأجرام السماوية ليس لها من
 قوى الأنفس سوى العقل، والقوة الشوقية أى الحركة فى المكان "لما كان
 الفلك كامل فى كل شيء إلا فى وضعه وأينه، فإنه يدرك هذا النقصان فيه

بالحركة" (٤٢). والجسم السماوى من جوهره وطبيعته وفعله أن يلزم عنه أولاً وجود المادة الأولى، ثم بعد ذلك يعطى المادة الأولى كل ما فى طبيعتها وإمكاناتها واستعدادها أن تقبل الصورة كائنة ما كانت (٤٣) كما أنه من طبيعتها ألا يتأخر عنها فعلها لأن الأجسام السماوية فى جواهرها على كمالاتها الأخيرة، والشيء إذا كان على كماله الأخير " وكان من شأنه أن يصدر عنه فعل لم يتأخر عنه فعله، وحصل من ساعته بلا زمان، وقد يتأخر فعل ما هو على كماله الأخير بعائق من خارج ذاته وذلك مثل أن يعاق ضوء الشمس على الشيء المستر بعائط، ولكن نظراً لأنه لا أضداد لها ولا لموضوعاتها فلا عائق لها بوجه أصلاً ولذلك لا يتأخر عنها فعلها.

والأجسام السماوية إذا كانت ليست متضادة فى جواهرها، إلا أن نسبها من المادة الأولى نسب متضادة وهى منها بأحوال متضادة. إذ تلحق الأجسام السماوية لاختلاف أوضاع بعضها من بعض ولأجل اختلاف أوضاعها من الأرض أن تقرب أحياناً وتبعد أحياناً، وتبطن أحياناً. وهذه متضادات ليست فى جواهرها ولكن فى إضافتها بعضها إلى بعض أو فى إضافتها إلى الأرض، أو فى إضافتها إلى الأمرين (٤٤).

على أن هذه التضادات التى تلحق إضافتها ينتج عنها حدوث تضادات فى المادة الأولى وفى الأجسام التى تحت السماء. ومن هنا يظهر تأثير الجسم السماوى على العالم الأرضى.

٢ - إثبات وجود مادة الأثير للأجسام السماوية،

من دراسة الفارابى لنظرية الحركة وإثباته وجود الحركة فى المكان، والكم، والكيف، والوضع، ومن بيانه لأنواع الحركة المكانية وأنها لا تخرج من ثلاث: إما مستقيمة وهى التى تسير فى خطوط متوازية متساوية فى آن

واحد، وإما مستديرة أى حركة دائرية، وإما حركة تعد مزيجاً من المستقيمة والدائرية.

ومن هاتين النقطتين ينتهى الفارابى إلى بيان طبيعة العنصر الخامس الخاص بحركة الأفلاك الدائرية إذ يقول "أن طبيعته طبيعة خامسة" (٤٥). ولكى نوضح ذلك نقول: إن الفارابى قد أثبت سابقاً أن حركة النقلة هى شرط لكل حركة أخرى، وأنها أولى الحركات. إذ أن حركة النمو والنقصان، وحركة الاستحالة تفترض كلاهما حركة النقلة، ولهذا كانت حركة النقلة شرطاً لكل حركة أخرى. ولكن وكما ذكرنا سابقاً فليست حركة النقلة فحسب هى الحركة الوحيدة المتصلة، بل نوع واحد منها فقط هو المتصل وهى الحركة الدائرية. إذ أنها لما كانت عديمة الطرفين وليس لها نقطة بدء ونهاية ووسط فمن هذه الجهة تكون كالمتصلة. هذه الحركة هى حركة الأجرام السماوية، وكما يقول الفارابى متابِعاً فى ذلك أرسطو إلى حد كبير "فحركتها إذن مستديرة وتتميز هذه الحركة باتصالها وسبب اتصال الحركات المستديرة بالإرادات المتصلة" (٤٦).

فإذا كان عالم الأفلاك أو الأجرام السماوية حركته مستديرة، فإن عالم العناصر الأربعة حركته مستقيمة. فالأرض إلى أسفل، والنار إلى أعلى، والماء والهواء بينهما إذ هما أثقل وأخف، وعلى ذلك يكون ترتيب العناصر مبتدئاً بالأرض فالماء فالهواء. فالنار. وهذا الترتيب قائم على أساس أقرب العناصر إفراطاً فى ماهيته ثم الانقصاص فالانقصاص (٤٧).

فإذا كانت العناصر الأربعة متحركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل والعكس، فإن عنصر الجرم المتحرك حركة دائرية يختلف فى مادته عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة. وعلى ذلك تكون مادة الأجرام السماوية هى الأثير أو العنصر الخامس (٤٨).

ومن خصائص هذه المادة أنه لا ضد لها ، ولذلك فهي غير متغيرة ومن طبيعتها أنها تتحرك على استدارة . يقول الفارابى " والأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها من مادة وصورة ، فإن مادة الأفلاك والأجرام مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات^(٤٩) " ويعقب الفارابى بقوله وقد بين أرسطو طاليس أن الجسم الذى يتحرك حركة مستديرة من أجزاء العالم ليس صورته صورة شىء آخر من أجزاء العالم ولا مادته مادة شىء^(٥٠) .

٣ - صفات الأفلاك :

ورغم أن آراء الفارابى حول أحكام الأفلاك وصفاتها قد تناثر فى كتبه ورسائله ، إلا أنه خصص بعض فصول فى كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " للحديث عنها . فخص " الفصل العاشر " من الكتاب وهو بعنوان " القول فى الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير " للحديث عن الأجرام الفلكية التسعة وكيفية وجودها وفى " الفصل الثالث عشر " والذى جعل عنوانه " القول فيما تشترك الأجسام السماوية فيه " فيتناول أحكام الأفلاك . وفى " الفصل الرابع عشر " وهو بعنوان " القول فيما فيه وإليه تتحرك الأجسام السماوية ولأى شىء تتحرك " وكذلك " الفصل الخامس عشر " والذى عنوانه " القول فى الأفعال التى توجد بها الحركات الدورية وفى الطبيعة المشتركة لها " يتناول الفارابى فى هذين الفصلين حركة الأجسام السماوية ، وخصائصها والطبيعة المشتركة لها . أما فى الفصل " السادس عشر " والذى عنوانه " القول فى الأسباب التى عنها تحدث الصورة الأولى والمادة الأولى " فإنه يتناول تأثير عالم ما فوق فلك القمر فى العالم السفلى .

وهكذا فإذا كان الفارابى قد أثبت سابقاً أن الأجرام السماوية مكونة من مادة خامسة تختلف عن المواد الأربعة الأرضية ، كما أن حركتها دائرية فى حين

ان العناصر الاخرى تتحرك على استقامة فإن الفارابى يخلع عليها صفات وخصائص أخرى من أهمها:

١ - أنها تامة الوجود. والتام الوجود هو الشيء الذى لا يوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده يقول الفارابى: "وكذلك كل ما كان من الأجسام تاماً. ثم يمكن أن يكون من نوعية شيء آخر غيره مثل الشمس، والقمر وكل واحد من الكواكب الأخرى"^(٥١) ولذلك فقد حصلت لها فى كمالاتها الأفضل فى جواهرها منذ أول الأمر. ولا يمكن أن يكون جوهره سائر الأجسام التى منها ألف العالم.

٢ - يرتب الفارابى الأجرام السماوية حسب فكرة الأفضل والأشرف فيضعها فى المرتبة الثالثة بعد الأول وبعد العقول، ثم يفاضل بين السماوات، ويجعل السماء الأولى أفضلها وأشرفها ثم الثانية، وهكذا حتى فلك القمر تاسع الأجسام السماوية^(٥٢) وهذا الترتيب الذى وضعه الفارابى قائم على أساس القرب أو البعد من الموجودات الروحية. فكلما قرب كانت العناصر الروحية فيه أكثر من المادية وهكذا... إلخ.

٣ - يرى الفارابى أن الأجسام السماوية محددة للجهات بكونها ذا إحاطة ومركز، لأن هذا الجسم ليس بمكون عن جسم آخر، ولا فى حيز آخر بل هو مبدع ولذلك يحفظ الزمان فلا يمثل ولا يحتاج إلى جسم آخر يحدد جهته، بل هو يحدد الجهات "والجهة تظهر فى الأجسام السماوية لأنها محيطة ولها مركز"^(٥٣).

٤ - وبناء على ذلك فإن هذه الأجسام لها حيز واحد لأن الجسم البسيط له حيز واحد وشكل غير مختلف فى أجزائه^(٥٤).

٥ - ولما كانت طبيعته طبيعة خامسة فهذا الجسم "لا يعد حاراً ولا بارداً ولا خفيفاً ولا ثقيلاً"^(٥٥) ويعلل "ابن سينا" ذلك بأن الحرارة والبرودة لا زمان منعكسان على الخفة والثقل. فالمادة إذا أمعن فيها التسخين خفت، وإذا خفت سخنت فلا خفيف إلا وهو حار. كما يعرض لها إذا بردت بشدة أن تثقل وإذا ثقلت بشدة فإنها تبرد فلا ثقيل إلا وهو بارد. وعلى هذا فإن الحر والبرد يكونان منعكسين على الثقل والخفة^(٥٦).

٦ - أنه ليس من خصائص الجسم المتحرك بالاستدارة أن ينخرق إذ يقول "والفلك لا يخرقه شيء"^(٥٧) ويؤكد ذلك بقوله "وإنه لا يقبل الانخراق"^(٥٨) وذلك لأن الانخراق لا يمكن أن يكون إلا بحركة من الأجزاء على استقامة. أما هذا الجسم الذى فيه مبدأ ميل مستدير فقط فليس قابلاً للخرق.

٧ - لما كانت الأجسام السماوية لها طبيعة مشتركة وهى التى بها صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الأول وهى حركة دورية فى اليوم والليلة، فهذه الحركة ليست قسراً لأنه لا يمكن أن يكون فى السماء شيء يجرى قسراً^(٥٩). كما أن الحركة لا تدخل عليه بل هى طارئة عليه فقد تحقق جوهره، ولذلك قيل الفلك ليس فى الحركة والزمان بل مع الحركة والزمن^(٦٠).

٨ - وقد ذكرت سابقاً عند حديثي عن طبيعته أن حركته مستديرة، وتتميز هذه الحركة باتصالها. وهكذا فإذا كانت حركة الفلك حركة مستديرة فهو بالتالى ليس له مبدأ حركة مستقيمة ولا ضد لصورته ولا ضد لحركته^(٦١).

٩ - أن لكل واحد من الاكر والدوائر المجسمة التى فيها حركة على حياها فأما أسرع أو أبطأ من حركة الأخرى مثل كرة رحل وكرة القمر، فإن كرة القمر أسرع حركة من كرة رحل (٦٢). وهذا التفاضل فى حركتها لا يكون بسبب إضافتها إلى غيرها، بل لأن لها هذا فى أنفسها وبالذات. فالبطء عنها بطيء دائماً، والسريع سريع دائماً أيضاً "إذ تلحق الأجسام السماوية لاختلاف أوضاع بعضها من بعض، واختلاف أوضاعها من الأرض من جهة أخرى. وأن تقرب أحياناً من الشيء وتبعد أحياناً، وأن تجتمع أحياناً وتفرق أحياناً... إلخ. وهذه المتضادات ليست فى جواهرها ولكن فى إضافتها بعضها إلى بعض أو فى إضافتها إلى الأرض أو إلى الأمرين جميعاً" (٦٣). ومثال ذلك طلوع الشمس وغروبها فإنهما نسبتان لها إلى ما تحتها متضادتان، كما أن اختلاف أوضاعها يجعل بعضها يسرع نحو الأرض كما ذكرنا أو يبطيء.

وهكذا فالجسم السماوى أول الموجودات التى تلحقها أشياء متضادة، وأول الأشياء يكون فيها تضاد هى نسبة هذا الجسم إلى ما تحته ونسب بعضها إلى بعض (٦٤).

١٠ - والحركة الفلكية وإن كانت تتجدد إلا أنها واحدة بالاتصال والدوام، ومن هذه الجهة تكون كالشائبة (٦٥) ثم أنه لا يصح فيها أيضاً السكون (٦٦). ويثبت "أرسطو" أن حركة الفلك دائمة لا انقطاع لها ولا تسكن حركته لأن موضع ابتداء حركته هو موضع آخر حركته فلذلك صار دائم الحركة لا يسكن (٦٧).

١١ - أن حركة الفلك نفسانية لا طبيعية، والنفس الفلكية هى أيضاً التى يصدر عنها أفعال غير مختلفة بإرادة. أما الطبيعية فهى التى

تصدر عنها أفعال غير مختلفة من غير إرادة، وعلى ذلك فالفارق يكمن في وجود الإرادة وعدمها " وإن مبدأ الحركة والسكون إذا لم يكن من خارج فإما أن يكون لحركة لا تتبدل وبلا إرادة أو لسكون كذلك ويسمى طبيعة، وإما أن يكون لحركات مختلفة متبدلة وبلا إرادة يسمى نفسانية، وإما أن يكون حركات بإرادة وكيف كانت وهذه إما نفس حيوانية وإما نفس فلكية" (٦٨).

١٢ - إن الأجرام الفلكية لا يوجد لها حواس، ولا لها القوى المتخيلة. يقول الفارابي: "وليس في الأجسام السماوية من الأنفس لا الحساسة ولا المتخيلة بل إنما لها النفس التي تعقل فقط" ويعمل الفارابي ذلك بأن أنفس الأجرام الفلكية مفردة في جوهرها وذلك لأنها لم تكن بالقوة أصلاً، ولا في وقت من الاوقات بل هي بالفعل دائماً من قبل أن معقولاتها لم تزال حاصلة فيها منذ أول الأمر (٦٩).

أما "ابن سينا" فقد زعم أن لها قوى متخيلة، ولو كان الأمر في الأجرام السماوية على ما يقوله ابن سينا من أنها تتخيل الأوضاع التي تتبدل عليها لم تكن حركتها واحدة ومتصلة لتعاقب اختلاف الأمور المتخيلة (٧٠).

١٣ - أن له من الأشكال أفضلها وهي الكرية، ومن الكيفيات والمرئيات أفضلها وهو الضياء. إذ أن بعض أجزائها فاعلة للضياء وهي الكواكب، وبعض أجزائها مشقة بالفعل لأنها مملوءة نورا من أنفسها وما تستفيد من الكواكب (٧١).

١٤ - إن هذا الجسم الفلكي لا يجوز تكونه من أجسام أخرى على سبيل التركيب والمزاج. إذ أن صورته لا ضد لها. وعلى ذلك لا

يجوز أن يكون تكوينه من جسم آخر كما يكون الماء عن الهواء مثلاً بأن يبرد ويفارق الحر. فاكتساب المادة لصورة جديدة يلزمه روال الصورة الأولى وإلا تفسد المادة التي هي مضادة للصورة الأولى. وهذا على عكس الأجسام السماوية، فإن صورها لا يمكن أن يكون لها أضداد وموضوع كل واحد منها لا يجوز أن يكون قابلاً لغير تلك الصورة ولا يمكن أن يكون خلواً منها^(٧٢). يقول الفسارابي "... وبعض تلك الأقاويل بين بها أرسطو طاليس أن الجسم الذي يتحرك حركة مستديرة من أجزاء العالم ليس لصورته صورة شيء آخر من أجزاء العالم، وبعض تبين به أنه ولا مادته مادة شيء"^(٧٣).

١٥ - أن الأفلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شيء ولا خلاء ولا ملاء، والدليل على ذلك أنها موجودة بالفعل، وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه، ولولم يكن متناهياً ما كان موجوداً بالقوة، فهذه الأجرام السماوية كلها موجودة بالفعل لا تحتل ريادة واستكمالاً. ويستند الفسارابي إلى قول أفلاطون "لو كان الموجود غير متناه وجب أن يكون بالقوة لا بالفعل"^(٧٤).

١٦ - إن طبيعة الفلك مبدعة فهي غير كائنة ولا فاسدة. وكذلك طبيعة العناصر فهي غير كائنة ولا فاسدة وهي مستبقة بأشخاصها الكائنة الفاسدة إذ يقول "وكذلك طبيعة كل واحد من العناصر مبدعة غير كائنة ولا فاسدة وهي مستبقة بأشخاصها، وأما طبيعة هذه الأرض فإنها كائنة فاسدة"^(٧٥).

وقد رد الفسارابي على يحيى النحوى الذى اتهم أرسطو بأنه يقول أن العالم يتكون ولا يفسد ويستند إلى ما ذكره أرسطو فى "السماع الطبيعى"

ويرى الفارابى أن النحوى قد ناقض نفسه فى المقالة الرابعة من مقالاته إذ قال بنصه عند ذكر حجج أرسطو "حجته فى أن السماء غير مكونة وأنها لا تفسد". فأرسطو كما يرى الفارابى أراد أن يثبت أن السماء أو العالم الذى يتحرك حركة مستديرة هو الذى لا يتكون ولا يفسد، ولكن يحىى النحوى نقل قول أرسطو وجعله ينطبق على العالم بأسره، سواء كان عالم ما تحت فلک القمر أو عالم ما فوق فلک القمر مما أوقعه فى التناقض. إذ أن ما ينطبق على الجزء ليس شرطاً فى أن ينطبق على الكل وما تبين فى أجزاء العالم من حال أو شىء آخر لا يلزم ضرورة أن يكون فى العالم بأسره ولم يجعل بينهما فرقاً وذلك إما غفلة وإما تعمداً (٧٦).

القسم الثانى: عالم ما تحت فلک القمر (عالم الكون والفساد)

١ - عناصره وخصائصها والفعالات بعضها عن بعض:

إذا كان الفارابى قد تناول بالدراسة فى القسم الأول طبيعة عالم ما فوق فلک القمر وخصائصه، وبحث فى الأجسام من جهة الحركة أو "النقلة" على أساس أن عالم ما فوق فلک القمر حركته مستديرة وعنصره الأثيرى أما عالم ما تحت فلک القمر فحركته مستقيمة وعناصره "الماء والأرض والهواء والنار".

فإنه فى هذا القسم يتناول بالدراسة طبيعة الأجسام المولفة من العناصر الأربعة والتى من شأنها أن تكون وتفسد وتحرك فى حركات مستقيمة، بحيث ينتهى من ذلك إلى تحديد الكائنات الموجودة فى هذا العالم. سواء كانت متشابهة الأجزاء كالمعادن، أو كائنات مختلفة الأجزاء كالنبات والحيوان.

وهذه الدراسة من الأهمية نظراً لأنها مكملت لبحثه السابق عن عالم الأفلاك وموجوداته، والقسمان يرتبط كل منهما بالآخر وسوف يتضح لنا ذلك من إثباته واحدية العالم.

والفارابى يرى أن الأجسام التى تحت فلك القمر سواء كانت بسيطة
وهى التى وجودها لا عن أجسام أخرى غيرها، أو مركبة وهى التى وجودها
عن أجسام أخرى غيرها تتركب من العناصر الأربعة أو الأسطقسات* (٧٦).

ونحن وإن كنا لا نشاهد هذه السائط ولا نحس بوجودها إلا أننا نرى
الأجسام المركبة ونعلم يقيناً أنها نشأت عن العناصر الأربعة. إذ أن القياس
المنطقى يقودنا إلى أن الجسم المركب إذا كان يحتوى على حار وباس فهذا
يعنى وجود أجسام أول بسيطة تكون نحارة ويابة وعنها تتكون الأجسام
المركبة* وهذه العناصر يتكون بعضها عن بعض ولا تتكون هى عن جسم
أبسط منها لأنها الجواهر الأول الطبيعية* (٧٧). وحين عرض الفارابى مراتب
الممكن جعل الأسطقسات فى المرتبة الثانية بعد المادة الأولى. وحددها بأنها
هى التى حصلت لها وجوداتها بالأضداد التى تحصل فى المادة الأولى (٧٨)
ولكن كيف ذلك؟؟.

لقد أثبتنا سابقاً عند الحديث عن مبادئ الموجودات أن هذه الجواهر
الطبيعية تتركب من المادة والصورة فهما مقومان لها. ولما كانت المادة موضوعه
لصور متضادة، إذ أنها قابلة للصورة ولضد تلك الصورة أو عدمها، أضحت
الصور المحتاجة إلى المادة على مراتب، وتنوعت أشكال الأجسام تبعاً
لاختلاف الصور والكيفيات إلا أن أدنى هذه الصور مرتبة هى صور
الأسطقسات الأربع، وهى صور أربع فى مواد أربع وإن كان نوعها واحد
بعينه، فالتى هى مادة للنار هى بعينها يمكن أن تجعل مادة للهواء ولسائر
الأسطقسات. فإذا كانت العناصر كثيرة بالصور فهى واحدة بالمادة*
والأسطقسات أربع وصورها متضادة، ومادة كل واحدة منها قابلة لصورة ذلك
الأسطقس ولضدها. ومادة كل واحدة منها مشتركة للجميع وهى مادة لها
ولسائر الأجسام الأخرى التى تحت الأجسام السماوية... ومواد الأسطقسات
ليست لها مواد فهى المواد الأولى المشتركة لكل ما تحت السماوية* (٧٩).

هذه الصورة أو الكيفيات هي المكونة لماهية كل عنصر بحيث لو انعدمت
كيفية الشيء لم يعد هو هو .

فالنار بفقدانها الحرارة لا تكون ناراً. ولما كانت المادة لا وجود لها بذاتها
أصبحت الصور هي التي تهبط الحياة، وعلى ذلك فليست الصورة أعراضاً
تلحق المادة لأن العرض يزول ويفنى ويتغير... إلخ. أما الكيفيات الأربع فلا
تزل ولا تتقوم بغيرها لأن صور العناصر كما أنها لا تفسد كما يتوهم البعض
عند امتزاج بعضها ببعض، فالكيفية تبقى كما هي في الحقيقة دون أن تفسد.
وما يحدث هو أن تغلب كيفية على كيفية أخرى كأن تغلب الليونة على
اليبوسة أو الحرارة على الرطوبة فينسب الشيء إلى الكيفية الغالبة بحيث تنشأ
الأجسام البسيطة نتيجة لالتقاء الكيفيات الأربع الأولى اثنين اثنين .

فالنار حرارة ويبوسة، والهواء حرارة ورطوبة، والماء برودة ورطوبة،
والتراب برودة ويبوسة^(٨٠) وفي ذلك يقول الفارابي: "إن هذه الأسطوانات
الطبيعية التي هي أصول الكون والفساد... قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض
وأن الكائنة الفاسدة تحدث بأمزجة تقع فيها نسب مختلفة معدة نحو خلق
مختلفة مقومة وأن من هذه الصور تنبعث الكيفيات المحسوسة"^(٨١).

كما يقول "هذه الأجسام الأربعة البسيطة التي دون فلك القمر يستحيل
بعضها عن بعض ويتكون بعضها عن بعض وفيها قوى تعطيها الاستعداد
للفعل وهي الحرارة والبرودة، وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهي
الرطوبة واليبوسة، وفيها قوى أخرى فاعلة منفعة كالذوق الفاعل في اللسان،
والشم والشم الفاعل في أله الشم، وكالصلابة واللين والخشونة واللزوجة.
وهذه كلها تظهر من تلك الأربع التي هي الأولى"^(٨٢).

ومن هذا نرى كيف طبق الفارابي نظريته في مبادئ الموجودات والحركة
على عالم الكون والفساد وعناصره.

كذلك استخدم نظريته فى المكان فى تحديد أماكن هذه العناصر. فقد ربط الفارابى كما ربط أرسطو من قبل بين وزن الشيء ونظريته فى المكان الطبيعى للعناصر، على أساس أن لكل عنصر فى الوجود مكاناً طبيعياً يميل إليه بطبيعته^(٨٣). فالتراب والماء وهما العنصران اللذان يتجهان بطبيعتهما إلى الانحدار إلى أسفل، أما الهواء والنار فهما يميلان بطبيعتهما إلى الصعود إلى أعلى، وهكذا فإن الأرض عنصر ثقيل رطب يابس، والهواء عنصر جاف بارد، والنار عنصر خفيف جاف حار، والماء عنصر ثقيل رطب بارد^(٨٤).

ويتولى الفارابى مهمة الدفاع عن آراء أرسطو طاليس فى إثبات أن حركة الأجسام البسيطة ليست واحدة بالنوع^(٨٥) ويستند إلى عدد من الحجج والبراهين ليشبث كذب إدعاء "يحمى النحوى" ويبطل آراءه التى ناقض فيها أرسطو طاليس، والتى تلخص فى أنه يرى أن الأجسام البسيطة حركتها واحدة بالنوع. ويستدل يحمى النحوى على ذلك بأن الأجسام التى تتحرك حركة مختلفة فى النوع طبيعتها مختلفة. وهذا القول صحيح كما يقول الفارابى إن كان أراد بالأجسام الأجسام البسيطة، ولكن ينبغى عليه أن يبين لنا أى الأجسام البسيطة المختلفة فى النوع وتتحرك حركة واحدة بعينها؟

فإذا كان الماء والأرض بسيطين وكل واحد منهما يتحرك بالطبع إلى الوسط، ثم الهواء والنار يتحركان من الوسط. فهذا يدل على أن الطبيعة التى يتحركان بها طبيعة واحدة. وهذا الاتصال صحيح كما يقول الفارابى ولكن ينبغى أن يبين لنا كيف تكون حركتهما واحدة بالنوع؟

ذلك لأن الأبعاد البسيطة بعدان: بعد الدائرة، وبعد الخط المستقيم. وكذلك فأجناس النقلة جنسان: - الحركة على الخط المستقيم، والحركة على الدائرة. وبالتالي فالجسم الذى يتحرك على استدارة تختلف طبيعته عن الجسم الذى يتحرك على استقامة^(٨٦).

فالحركات البسيطة المستقيمة الطبيعية إذن نوعان: الحركة إلى مركز الكل للأجسام الثقيلة، والحركة من المركز والوسط للأجسام الخفيفة، فالأرض والماء يتحركان جميعاً إلى مركز الكل لذلك صارت حركتهما واحدة بالنوع رغم أن الأرض تتحرك أسرع من الماء فالسرعة والبطء لا يغيران النوع. وكذلك الحال في النار والهواء فإنهما يتحركان من المركز وإن كانت النار أسرع حركة.

وهكذا يتضح لنا أن حركة الماء والأرض واحدة بالنوع، وأن النار والهواء كذلك. فإذا كان يحى النحوى يرى أن الأرض والماء ليسا واحداً بالنوع وكذلك الهواء والنار فمعنى ذلك أنه يجعل الأسطوانات اثنين لا أربعة. وهذا قول باطل.

كما زعم أن الذى يتحرك على استدياة، والذى يتحرك على استقامة. وإن كانا مختلفى الحركة بالنوع فليس يلزم أن تكون طبيعتهما مختلفة، بل يمكن أن تكون واحدة، ويستدل على ذلك بأن الماء والأرض مختلفتان وإن كانت حركتهما واحدة بالنوع.

ويرد الفارابى على يحى النحوى ويقول أن كلامه الذى قاله "فى الهواء والنار والماء والأرض" بأن حركتهما واحدة بالنوع كذب، وليس الأمر كما قاله، وذلك لأن مكان الماء غير مكان الأرض، وكذلك الهواء غير مكان النار. والحركة إنما تكون واحدة بالنوع متى كانت الغاية التى تخص المكان غاية واحدة فى النوع والمكان الذى يخصهما جميعاً واحداً بالنوع. وإذا لم يكن مكان الماء والأرض واحد بالنوع فحركتهما ليست واحدة بالنوع^(٨٧).

وقد تأثر موسى بن ميمون بالفارابى فى نظريته إلى حركة الأجسام الأسطوقسية ووضع هذا التأثير فى قول ابن ميمون "وفى داخل هذه الكرة الدائرية التى تليها مادة واحدة مبيّنة لمادة الجسم الخامس قبلت أربع صور أولى وصارت بتلك الأربع أربعة أجسام (الأرض - الماء - النار - الهواء). وكل

واحد من هذه الأربعة له موضع طبيعي خصيص به لا يوجد فيه غيره وهو متروك مع طبيعته. وهى أجسام ميتة لا حياة فيها ولا إدراك ولا تتحرك من تلقاء أنفسها، بل هى سبائكة فى مواضعها الطبيعية. فإن أخذ واحد عن موضعه الطبيعي بالقصر فعند زوال القاصر يتحرك للرجوع لموضعه على استقامة وليس فيه مبدأ يسكن به ولا يتحرك به على غير استقامة. والحركات المستقيمة الموجودة لهذه الأربعة أسطوانات إذا تحركت للرجوع لمواضعها حركتان: حركة نحو المحيط وهى للنار والهواء، وحركة نحو المركز وهى للماء والأرض. وإذا وصل كل منهما لموضعه الطبيعي سكن" (٨٨).

وهكذا أثبت الفارابى وجود عناصر أربعة، وبذلك رد على من حاول إثبات وجود عنصر واحد. كما أثبت أن لهذه العناصر كفيات ليست بصور للأسطوانات، بل هى أعراض تابعة للصور الحقيقية، لأنها إن كانت صور فإن ذلك ينفى الفعل والانفعال الذى يكون بقوى متضادة لا تنبعث من صورة متفقة، بل تنبعث عن صور مختلفة وعلى هذا تكون الأسطوانات كثيرة كما تكون متناهية.

وفى ذلك يقول الفارابى "وإن الأجسام الأسطونية توجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل وهو الحرارة والبرودة وقوة مهيأة نحو الانفعال السريع والبطيء وهو الرطوبة واليبوسة، وأن القوى الأخرى الفعلية منهما والانفعالية هى كلها تابعة لتلك الأمور الأربعة الأولى، وأنه ليس إلا واحد من هذه الأربعة بصورة للأسطوانات، بل هى أعراض تابعة للصور الحقيقية" (٨٩).

فالحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة هى المبادئ التى بها تفعل الأسطوانات الأولى بعضها فى بعض، وهى لها كلها كالات، وأن الفاعلة الأولى هى صورتها التى بها ماهيتها ولكنها ليست هى أسطوانات الأجسام المركبة من حيث تلك الصور، بل من حيث لها هذه الكفيات الأربع

الملموسة، فإنها إنما تفعل بالحرارة وتقبل أفعال غيرها بالرطوبة واليبوسة مختلطين، فالمبادئ التى بها تفعل الأجسام المركبة هى البرودة والحرارة، والمبادئ التى بها تقبل الانفعالات والآثار هى الرطوبة واليبس مختلطة باللذين يوجدان فيها.

كما أن الحرارة تعتبر هى المبدأ الأول الذى يفعل به الجسم المركب فعله، وهى الآلة الأولى غير الجسمانية والمبدأ الأول غير الجسمانى بعد الصورة الذى يفعل له الجسم فعله. أما البرودة فهى آلة ثانية غير جسمانية ومبدأ ثان غير جسمانى بعد الصورة (٩٠).

٢ - مذهبهم فى الكون والفساد،

يعرض الفارابى مذهبهم فى الكون والفساد بدقة محكمة بناء على ما توصل إليه من أحكام خاصة بمبادئ الموجودات. فهو قد ذهب إلى القول بأن مبادئ الأجسام ثلاثة فقط: وهى المادة والصورة والعدم (كمبدأ بالعرض)، كما أنه ذهب إلى أن العلة المادية للكون والفساد هى الهوى القابلة للصور على التوالى أى أن فساد جوهر هو كون جوهر آخر والعكس بالعكس. وعلى هذا فهما صورتان لتحول واحد.

كما أن تمييزه بين الكون والفساد وهو الذى يقع فيه التغير دفعه، وبين المقولات الأربع الأخرى التى تقع فيها الحركة على التدرج. يعد أساساً من الأسس التى يستند إليها فى تقرير مذهبهم فى الكون والفساد. فما هى حقيقة مذهبهم وكيف عرضه؟؟

يبدأ الفارابى أولاً بتعريف كل من الكون والفساد. فالكون هو تركيب ما أو شبيه بالتركيب، أما الفساد فهو انحلال. ويمكن أن نطلق على التركيب الاجتماع، وعلى الانحلال الافتراق.

والتحليل والتكوين لا يكون إلا فى عالم ما تحت فلك القمر أو عالم العناصر، لأنه لا تحليل ولا تركيب فى شىء واحد، بل أقل ما يقع عليه التحليل والتركيب شيثان. ولذلك لا يخضع عالم الفلك للكون والفساد لأنه واحد غير متكرر^(٩١).

وتعتبر الأسطوانات الطبيعية هى أصول الكون والفساد. فالكون هو حدوث صورة جوهرية فى المادة والفساد بطلانها^(٩٢).

فإذا رجعنا إلى نظرية الفارابى فى الحركة لوجدنا أنه يقرر أن التغيير لا يتم إلا بين ضدتين. فيكون من لا وجود إلى وجود وهو الكون، أو من وجود إلى لا وجود وهو الفساد. فإذا تغير الشىء أو انتقل من وجود إلى وجود، أو من حال إلى حال كان هذا حركة. وتكون هذه الحركة فى الكيفية، كأن يتقل الجسم من كيفية إلى كيفية أخرى كسخين الماء وتبرده أو استبدال البياض بالسواد "فالاستحالة هى تغير يعرض للجوهر فى كميته"^(٩٣). وقد تكون بزيادة فى الجسم فينمو الجسم أو ينقص ولكن صورته فى الحالتين تظل باقية.

وقد تكون فى الجسم حركة كمية دون زيادة ونقصان، كأن يقبل الموضوع نفسه مقداراً أكبر أو أصغر بتخلخل أو تكاثف دون أن يكون هناك انفصال فى أجزائه. كما أن حركة الجسم فى المكان وانتقاله من مكان إلى آخر دون أن يتغير بالنمو ولا بالكيف كان هذا أيضاً حركة وتخضع لما يسمى بحركة النقلة، وهى الحركة الأساسية التى يمكن رد جميع الحركات إليها، إذ تعتبر شرطاً لحركتى الكم والكيف كما أثبتنا ذلك سابقاً.

وهكذا فمن تقريره لنظرية الحركة وبيان أنواعها يثبت استحالات العناصر نتيجة لتأثير بعضها فى بعض. "هذه المواد الأربع التى هى أصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض، والأشياء الكائنة الفاسدة

التي تظهر من الأمزجة التي تظهر فيها مع النسب المختلفة التي تعطىها الاستعداد لقبول الخلق المختلفة والصور المختلفة التي بها قوامها^(٩٤).

وعلى سبيل المثال إذا كانت المواد الأرضية مكونة من أربع عناصر هي "الماء والتراب والهواء والنار" وأن كل واحد منها يمثل اتحاد اثنين من خصائص أربع: جاف بارد، رطب وبارد، رطب ودافئ، جاف ودافئ. فإن كل عنصر منها قد يتحول إلى آخر وذلك عن طريق تحول إحدى الخصائص الأساسية إلى نقيضها مثلاً يتحول الماء إلى أرض عندما يتجمد وإلى هواء عندما يتبخّر. وهكذا سائر العناصر فهذه استحالة، وإذا حصلت هذه التحولات في الجوهر وبقي على نوجه فهو فساد^(٩٥).

أما كيفية تفسير حركة الطبيعة وحدث الأشياء فيها. فالفارابي يعرضها بدقة من خلال تشخيصه للعلاقة بين عالم ما فوق فلك القمر، وعالم الكون والفساد. فيقرر أنه نتيجة للطبيعة المشتركة للأجرام السماوية يلزم عنها وجود المادة الأولى المشتركة لموجودات عالم الكون والفساد، وعن اختلاف جواهرها يلزم وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد نسبها وإضافاتها يتج وجود الصور المتضادة في الموجودات، وعن تبدل متضادات النسب عليها وتعايقها فيلزم من ذلك تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى.

فإذا حدث في ذات واحدة نسب متضادة وإضافات متعاندة في وقت واحد من جماعة أجسام فيها اختلاط في الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها، فتؤدي هذه الامتزاجات المختلفة إلى حدوث أنواع كثيرة من الأجسام.

لكن هذه الأجسام تخضع عند الفارابي لقتانون الترتيب فيحدث أولاً الاسطقات، ثم ما جانها من الأجسام مثل البخارات وأصنافها مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث في الجو والأرض والماء والنار، ثم يحدث في هذه

الأسطقسات امتزاجات واختلاطات كثيرة متضادة، وبغير تضاد بتأثير القوى التى بها أو القوى التى تفعل بعضها فى بعض، أو القوى التى يقبل بها بعضها فعل بعض، ثم بتأثير من الأجسام السماوية فيحدث من اجتماع هذه الأفعال كلها أصناف من الاختلاطات والامتزاجات^(٩٦).

فعندما تختلط لأسطقسات بعضها معه بعض ينتج من ذلك أجسام كثيرة متضادة ويسمى ذلك اختلاطاً أول.

وعندما تختلط هذه الأجسام المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الأسطقسات ينتج من ذلك أجسام كثيرة متضادة الصور. ويسمى ذلك اختلاطاً ثانياً.

وعندما يحدث فى كل جسم من الأجسام المتضادة الصور، قوى يفعل بها بعضها فى بعض، وقوى تقبل بها فعل غيرها فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرك من خارج، ثم تفعل فيها الأجسام السماوية وتفعل بعضها فى بعض، وتفعل فيها الأسطقسات، وتفعل هى فى الأسطقسات أيضاً، فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات أخرى كثيرة تبعد بها عن الأسطقسات والمادة الأولى بعداً كثيراً. ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله فيكون الاختلاط الثانى أبداً أكثر تركيباً مما قبله إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الأسطقسات فيقف الاختلاط^(٩٧).

وهكذا يتوالى ظهور الأجسام عن تلك الاختلاطات وإن كان كل اختلاط يظهر عنه أجسام مختلفة عن الاختلاط الذى بعده فالمعدنيات مثلاً تحدث باختلاف أقرب إلى الأسطقسات وأقل تركيباً ويكون بعدها عن الأسطقسات برتب أقل، أما النبات فيحدث باختلاط أكبر تركيباً وأبعد عن

الأسطقسات يرتب أكثر، والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيباً من النبات، ثم يحدث الإنسان من الاختلاط الأخير الذى ليس بعده اختلاط.

هذه الامتزاجات والاختلاطات التى تحدث فى الأجسام تصبح بها مهياة لقبول النفوس من عالم ما فوق فلك القمر. يقول الفارابى " وأنه يجب فى الأسطقسات بحسب نسبتها من السماويات ومن أمور منبعثة من السماويات أن يحدث فيها امتزاجات مختلفة تستعد بها لقبول النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلى الآخر، وأن الكون والفساد وغيرهما إنما يكون بقرب العلل وبعدها وذلك هو الحركة" (٩٨).

وهكذا يفسر الفارابى ظهور الكائنات فى عالم الكون والفساد وقد جعلها الفارابى على ضربين:

١ - ضرب متشابه الأجزاء.

٢ - ضرب مختلف الأجزاء.

فما هى خصائص كل ضرب منهما؟؟

يرى الفارابى أن الموجودات المتشابهة الأجزاء هى التى تحدث بتركيب لا تبقى به ماهية كل واحد من تلك الأجزاء على الوجه الذى كان له، وهو تركيب الامتزاج الذى يحصل بفعل بعض فى بعض وانفعال بعض عن بعض. من هذه الأجسام المتشابهة الأجزاء المتكونة عن الأسطقسات: المعادن والأجسام الحجرية وما جانسها.

أما الموجودات المختلفة الأجزاء فهى التى تحدث بتركيب أجسام متشابهة بعضها إلى بعض تركيباً تبقى به ماهية كل واحد من تلك الأجسام محفوظة، وهو تركيب تجاور وتماس. من هذه الأجسام الطبيعية المختلفة الأجزاء: النبات ثم الحيوان (٩٩).

وهكذا يبين الفارابى أن هذه المركبات التى تولدت عن العناصر الأربعة قد تكون ذو صورة لا نفس لها ويسمى معدنيًا، وذو صورة هى نفس غازية ونامية ومولده للمثل لا حس ولا حركة إرادية له ويسمى نباتًا، وذو صورة هى نفس غازية ونامية ومولده للمثل وحاسة ومتحركة بالإرادة ويسمى حيوانًا (١٠٠).

وإذا كان الفارابى قد بين لنا كيفية وجود الموجودات والكائنات فى هذا العالم الأرضى، فإنه لكى يبين لنا بقاءها ودوامها يعتمد على نظريته فى مبادئ الموجودات فكيف ذلك؟؟

يذهب الفارابى إلى أن الموجودات لما كان قوامها من مادة وصورة، وكانت الصورة متضادة، وكل مادة من شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدها، فصار لكل واحد من هذه الأجسام حق واستئصال بصورته، وحق استئصال بمادته. فإذا كان يحق له الوجود بحسب صورته بقى على وجوده الذى له، وإذا كان يحق له الوجود بحسب مادته فإنه قد يوجد وجودًا آخر مضافًا للوجود الذى له، وإذا لم يكن أن يوجد فى هذين معًا فى وقت واحد لزم ضرورة أن يوجد فى كل واحد منهما مدة ما ثم يتلف ويوجب ضده وهكذا. فليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر، ولا بقاء أحدهما أولى من بقاء الآخر. فكل واحد منهما له قسم من الوجود والبقاء.

وهكذا فالمادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين وكان قوام كل واحد من الضدين بها، ولم تكن المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر، وفى نفس الوقت فلا يمكن أن توجد لكليهما فى وقت واحد، لزم ضرورة أنك تعطى تلك المادة أحيانًا هذا الضد، وأحيانًا ذلك الضد، ويعاقب بينهما فيصير كل واحد منها كأن له حقًا عند الآخر، ويكون عنده شيء ما لغيره، وعند غيره

شيء هو له، وعند كل واحد منهما حق ما ينبغي أن يصير إلى كل واحد (١٠١).

ولكى يتحقق العدل في هذه الموجودات لم يكن أن يبقى الشيء الواحد دائماً على أنه واحد بالعدد، فجعل بقاء الدهر كله على أنه واحد بالنوع، ولكى يبقى الشيء بالنوع فلا بد أن يوجد أشخاص ذلك النوع مدة ما ثم تطفئ ويقوم مقامها أشخاص أخرى من ذلك النوع (١٠٢).

وهكذا ومع ثبات قانون التحول الدائم في المادة الذى يقرره الفارابى تصبح دلالة الكون تركيباً ما أو شيئاً بالتركيب، ودلالة الفساد تحليلاً ما أو شيئاً بالانحلال. وكل ما كان تركيبه من أجزاء أكثر كان زمان تركيبه أطول والعكس بالعكس (١٠٣).

وهكذا ينتهى الفارابى إلى تحديد الممكنات فى عالم الطبيعة حيث يرى أنها تظهر على نحوين:

١ - ممكن يتحقق فيه الشيء أو لا يتحقق وهذا هو المادة بدالاتها المطلقة.

٢ - ممكن يتحقق بذاته وهو المركب من الاثنين معاً. المادة والصورة.

وأدنى هذه الممكنات مرتبة ما لم يكن له وجود محصل ولا بوحدة من الضدين. وتلك هى المادة الأولى. والتى فى المرتبة الثانية ما حصلت موجودة بصورة ما حصل لها بحصول صورها إمكان أن توجد وجودات متقابلة أيضاً فتصير مواد لصور آخر... ولا تزال هكذا إلى أن تنتهى إلى صور لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور آخر فتكون صور تلك الموجودات صوراً لكل صورة تقدمت قبلها وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة، والمادة الأولى أخس الموجودات الممكنة (١٠٤).

وهكذا سيطرت على الفارابى فى دراسته لمراتب الممكنات فى العالم الطبيعى فكرة الاشرف والافضل وهى الفكرة التى لازمتها فى مختلف أجزاء فلسفته سواء كانت طبيعية أو إلهية أو سياسية أو أخلاقية. فهو يرى أن كل ما كان أقرب إلى طبيعة المادة الأولى كان أخس وأدنى، وكل ما كان أقرب إلى طبيعة صورة الصور كان أشرف وأسمى. والاشرف عند الفارابى هو كل ما هو أقدم فى ذاته ولا يضح وجود تاليه إلا بعد وجود مقدمه^(١٠٥). وهذا رغم أن الفارابى يذهب إلى أنه لا توجد المادة مفارقة لصورة ما فى وقت أصلاً وهو موقف أرسطو طاليس.

٣ - فقد الفارابى من أنكر الكون والفساد:

يعتبر مذهب الفارابى فى الكون والفساد وقانون التحول الدائم فى المادة ردًا على من أنكر الكون والفساد، ويقوم نقده أساساً على دحض اعتقادهم بأن البسائط مثل الأرض والماء والنار والهواء "لا تفسد جواهرها ولا شيء منها يوجد من حيث طبيعته، بل إنه مركب من الطبيعة التى ينسب إليها ومن طبائع أخرى. ويرى الفارابى أنهم قد أخطأوا حين فهموا قولنا "غير موجود" على أنه ليست له ماهية أصلاً وبالتالي فلا يمكن أن يصير موجوداً وأن يحصل عنه موجود بالفعل طالما أنه غير موجود وليس له ماهية، ويعلل قولهم ذلك بأنهم رأوا "أن ما يحس أشياء تحدث وتحصل بالفعل، وكان ما يحدث يسبق إلى النفس أنه يحدث عن غير موجود، وكان الأسبق إلى النفس عن غير الموجود، أنه لا ماهية له أصلاً لزم عندهم مجال إذ كان يلزم أن يحدث موجود من غير موجود، فاعتقد بعضهم أن هذا يلزم عنه أيضاً محال. إذ كان يلزم أن يكون ما هو الآن موجود حادث الوجود قد كان موجوداً قبل حدوثه، فأبطلوا الكون والحادث وقالوا أن الأشياء كلها لم تزل ولا تزال وليس فيها شيء يحدث ويبطل"^(١٠٦).

وينتهى الفارابى إلى أن هذا الفهم فاسد. لأنهم فتنهموا أن ما هو لا موجود لا ماهية له أصلاً.

كما أن الفارابى كما مر بنا من قبل قد تعرض بالنقد لمذهب "الجوهر الفرد" ودحض المقدمات التى استند إليها القائلون بأن الجسم يتكون من أجزاء لا يمكن أن تنتهى فى القسمة إلى ما لا نهاية، بل لا بد من وجود جوهر فرد أو أجزاء لا تتجزأ. وقد ذهب أصحاب هذا المذهب إلى أن افتراق الأجزاء هو فسادها واجتماعها هو كونها. ومن هنا فقد كان موقف الفارابى ومن قبله أرسطو من أصحاب المذهب القائل: بأن الطبيعة تنحل إلى وحدات صغيرة هى الذرات إنما يقوم على مذهبها فى اعتبار أن المادة الأولى أو الهيسولى قد اكتسبت صوراً أربع وهى الكيفيات الأربع "الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة" بحيث نشأ عنها أربعة أجسام بسيطة هى "النار والهواء والماء والتراب" ومنها تتكون سائر الأشياء بحيث تنشأ الأجسام البسيطة نتيجة لالتقاء الكيفيات الأربع الأولى اثنين اثنين. فالنار حرارة ويبوسة، والهواء حرارة ورطوبة، والماء برودة ورطوبة، والتراب برودة ويبوسة (١٠٧).

وهكذا ينقد الفارابى أصحاب مذهب الجوهر الفرد من جهة تفسيرهم للكون والفساد لأن هذا المذهب لا يستطيع تقديم تفسير محدد لتنوع الموجودات فى عالمنا الطبيعى. فهو يقدم لنا وصفاً للكون والفساد عن طريق اجتماع الذرات وافتراقها، ولكنه لا يبين المبادئ التى تحكم هذا الاجتماع والافتراق.

ورغم صحة نقد الفارابى هذا إلا أننا يمكننا القول بأن مذهبه والذي تابع فيه أرسطو إلى حد كبير هو بدوره يحمل أخطاءً قد تفوق أخطاء من تقدمهم، فقد سبق أن ذكرنا أنه سيطرت على مذهب فكرة القول والفعل، وهى بما تقوم عليه من جذور ميتافيزيقية سبق أن أوضحناها فى دراستى لمبادئ الموجودات الطبيعية عنده، لم توضح لنا عمليات الاستحالة والكون والفساد توضيحاً يقوم على النظرة الحركية الديناميكية بل تميزت بالتفسير الاستاتيكي الذى ساد معظم أجزاء فلسفته الطبيعية.

رابعا، أثر العالم العلوى فى العالم السفلى:

تلعب الأفلاك والأجرام السماوية دوراً هاماً فى عالم الكون والفساد من حيث إن الحركة الدورية الصادرة عنها فى رأى الفارابى تكون سبباً فى اشتراك العناصر الأربعة فى عنصر واحد، وتباين حركتها تكون سبب اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال إلى حال بسبب تغير المواد الأربع ذاتها ويحدث عن ذلك الكون والفساد^(١٠٨).

وقد سبق أن بينا أن الكون والفساد والاستحالة إذا كانت أمور متبدلة ومتغيرة، وأن لكل متغير أو متبدل سبب، فإن هذا يدل على وجود حركة مكانية مسببة لهذا التغير فهى مقربة الأسباب ومبعدتها، ومقوية الكيفيات ومضعفتها. وقد اتضح لنا ذلك عندما تعرضنا لدراسة الحركة عند الفارابى وأوضحنا أنه يجعل حركة النقلة هى أولى الحركات وأن سائر الحركات تحتاج إليها.

وإذا كانت مبادئ الحركات كلها ترجع إلى الحركة المستديرة، فإن الحركات السماوية المستديرة المقربة لقوى الأجرام العلوية ومبعدتها هى أسباب أولى للكون والفساد، كما أن عوداتها أسباب لعود أدوار الكون والفساد والحركة الحافظة لنظام الأدوار. وفى ذلك يقول الفارابى "ثم تلحق الأجسام السماوية لأجل اختلاف أوضاع بعضها من بعض، ولأجل اختلاف أوضاعها من الأرض، أن تقرب أحيائها من الشيء وتبعد أحيائها، وأن تجتمع أحيائها وتفرق أحيائها، وتظهر أحيائها وتستر أحيائها، ويعرض لها أن تسرع أحيائها وتبطئ أحيائها، وهذه متضادات ليست فى جواهرها ولكن فى إضافاتها بعضها إلى بعض، أو فى إضافتها إلى الأرض، أو فى إضافاتها إلى الامرين جميعاً. وعن هذه التضادات التى تلحق إضافتها ضرورة تحدث فى المادة

الأولى صور متضادة وتحدث فى الأجسام التى تحت الجسم السماوى أعراض متضادة وتغاير متضادة^(١٠٩).

وقد أعطى الفارابى مثلاً لذلك بأن النار مثلاً تحتاج فى أن يكون عنها وعن الماء بخار إلى حرارة يتبخر بها الماء، كما تحتاج الشمس فى أن تسخن ما لدينا إلى أن تتحرك هى ليحصل لها بالحركة حرارة فيما لدينا^(١١٠).

ولكن يتردد سؤال هام وهو لماذا لم يكن فى استطاعة عالم ما تحت فلك القمر أن يستقل بنفسه وبموجوداته عن تأثير العالم العلوى؟؟

يرد الفارابى على هذا التساؤل قائلاً أن الموجودات التى دون الأجسام السماوية فى نهاية النقص فى الوجود، وذلك لأنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام فقد أعطيت جواهرها التى لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل، أى أنها أعطيت مادتها الأولى فقط ولذلك فهى سبعية أبداً إلى ما تتجوهر به من الصورة، كما بلغ من تأخرها وتخلفها وخساسة وجودها أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء أنفسها إلى استكمالاتها إلا بمحرك من خارج. وهنا احتاجت إلى عالم ما فوق فلك القمر. ولم يكن محركها من خارج سوى الجسم السماوى وأجزاؤه ثم العقل الفعال. وفى ذلك يقول الفارابى "ما تحت فلك القمر أعطيت مادتها الأولى فقط. وهى بالقوة ولا يضير إلى استكمالاتها إلا بمحرك من خارج هو الجسم السماوى وأجزاؤه ثم العقل الفعال"^(١١١).

وهنا يوضح لنا الفارابى مبدى احتياج كائنات عالم ما تحت فلك القمر إلى معونة العالم العلوى. ولا شك أن هذا لن يتم إلا وفقاً لهذا النظام المحكم الذى وضعه الفارابى والذى بمقتضاه يجعل الله وهو المبدأ الأول يحرك جميع الافلاك الحركة الخاصة بها، وهو الذى يأمر سائر المبادئ أن تأمر سائر

الأفلاك بسائر الحركات. وبهذا الأمر قامت السماوات والأرض. وقد صدرت هذه المبادئ بعضها وفقًا لنظرية الفيض التي قال بها الفارابى.

هذا الارتباط بين المبادئ هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول. وهكذا ونتيجة لقرب هذا الجرم عما لدينا أو بعده واختلاف أوضاعه تحدث الحركات الكائنة الفاسدة وإلا لما أمكن وجود حركة حادثة عن محرك أزلى متحرك أزلى. فالسبب فى وجود كائنات فاسدة بالأجزاء أزلية الكل هو وجود موجود أزلى بالجزء والكل وهو الجرم السماوى (١١٢).

وهكذا فهذه الموجودات الممكنة لما لم يكن لها فى أنفسها كفاية فى أن تحفظ وجوداتها على أنفسها التى حصلت عليها، ولا أيضًا إن كان لها قسط وجود عند ضدها لم يمكنها من تلقاء أنفسها أن تسعى لاستيفائه، لزم ضرورة أن يكون لكل واحد منها من خارج: فاعل يحركه وينهضه نحو الذى له، وحافظ يحفظ عليه ما حصل له من الوجود.

فالفاعل الذى يحركه، والحافظ الذى يحفظ عليه ما حصل له من الوجود هو الجسم السماوى وأجزاؤه.

وقد بين الفارابى أن الجسم السماوى يفعل ذلك بأوجه مختلفة منها (١١٣):

١ - أنه يحرك بغير توسط ويغير آلة شيئًا منها إلى الصورة التى بها وجوده.

٢ - أنه يعطى المادة قوة تنهض بها من تلقاء نفسها فتتحرك نحو الصورة التى بها وجودها.

٣ - أنه يعطى شيئاً ما قوة فيحرك ذلك الشيء بتلك القوة شيئاً آخر غيره إلى الصورة التي بها وجود ذلك الآخر .

٤ - ومنها أنه يعطى شيئاً ما قوة يعطى بها ذلك الشيء شيئاً آخر قوة يحرك بها ذلك الآخر مادة إلى الصورة التي شأنها أن توجد في المادة، وفي هذا يكون الجسم السماوى قد حرك المادة بتوسط شيئين . وقد يكون للمادة بتوسط ثلاثة أشياء وأكثر على هذا الترتيب .

ولا تنحصر مهمة الجسم السماوى فى تحريك الموجودات الممكنة فحسب، بل يقوم بمهمة حفظ ما حصل لها من الوجود على أوجه أيضاً :

١ - إما أن يجعل مع صورته التى بها وجوده قوة أخرى وذلك مثل المنى للحيوان الذكر فإنه بهذه القوة يفعل من المواد شبيهة فى النوع .

٢ - وإما أن يجعل ما يحفظ به وجوده فى جسم آخر خارج عنه، فيحفظ وجوده بأن يحفظ عليه ذلك الجسم الآخر، فيكون هذا الآخر كالخادم له فى حفظ وجوده . مثال ذلك الأفاعى فلإنها آلة للأسطقسات أو الخادم فى أن تتزعج من سائر الحيوان مواد الأسطقسات وذلك بأن تحمل أنواع الحيوان إليها .

فهذه الآلات إن كانت مقترنة بالصورة فى جسم واحد آلات غير مفارقة وإن كانت فى أجسام آخر كانت آلات مفارقة^(١١٤) .

ولكن لا بد وأن تشير إلى أن تأثيرات الأجسام السماوية لا بد وأن يقابلها ما يظهر من تأثيرات قوى كل نوع من أنواع الموجودات، إذ أن تأثيرات الأجسام السماوية ليست ضرورية بل تجتمع من أفعال آخر قد تضادها وتمنع

فعلها، وهى أفعال الأمور الأرضية الكائنة عن جواهرها من طبائع ونباتات وحيوانات وأفعال إرادية للإنسان. فمثلاً نجد أن الأجسام السماوية قد تفعل فى الأجسام التى تحتها بسخونة أزيد أو أنقص، فتتبع مقادير تلك السخونة فى تلك الأجسام آثار وصور أخرى وأعراض أخرى تتبع تلك الصور والآثار، ولكن قد يحدث أن يعوقها أفعال أخرى طبيعية مضادة لها من ذلك أفعال البخارات الباردة التى تنفق فى الهواء فى ذلك الوقت. وأفعال أصناف المياه^(١١٥).

وهكذا بعد أن يبين الفارابى ما للأجسام السماوية من تأثيرات فى وجود الأسطقسات وحركتها وحفظها. تسأل هل الأجسام السماوية فيها كفاية فى أن يحصل هذا ذا طبيعة، وذاك نفس وذلك ذا عقل؟

يجيب الفارابى على ذلك بأن الأجسام السماوية ليس فيها كفاية دون العقل الفعال فى وجود الموجودات التى يحتوى عليها عالم ما تحت فلک القمر. ويقرر أن العقل الأخير (الفعال) يصير سبباً للنفس الأرضية من جهة تعقله للأول، وتصير عنه الأسطقسات من جهة ما يعقله من ذاته بتوسط السماوية ومن أمور منبثقة من السماويات يحدث فيها امتزاجات مختلفة تستعد بها لقبول النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من العقل الفعال "فالسماوية معدة فقط"^(١١٦).

ويفسر ذلك فى شرحه لفلسفة أرسطو طاليس حيث يقول "أنه إلى هاهنا لم يتبين أن الأجسام السماوية أعطت الأجسام الطبيعية سوى الحركة. ولذلك ينبغى أن يفحص أيضاً عن جواهر الأجسام السماوية، هل هى طبيعية أو نفس أو عقل أو شيء آخر أكمل من هذا؟ ولكن هذه أشياء خارجة عن النظر الطبيعى وينبغى أن يفحص عنها بوجه آخر غير النظر الطبيعى"^(١١٧).

وبهذا يثبت الفارابى تأثير الأجرام العلوية فى جميع العناصر الأرضية بمعاونة العقل الفعال. وهو من خلال هذا التأثير يرد كل ما يحدث فى العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالفعل.

وإذا كان الفارابي قد وقع في العديد من الأخطاء ناتجة عن التصور القديم للأفلاك السماوية ذلك التصور الذي أصبح في ضوء العلم الحديث لا أساس له .

خامساً: إثبات كروية الأرض وثباتها في مركز الكون:

وفقاً لما تذكره كتب الفلسفة القديمة فإن إثبات كروية الأرض لم يكن أمراً سهلاً ميسوراً، خاصة وأن الملاحظة الحسية تدلنا على أن الأرض بسيطة مستوية السطح. وقد كان "انكسيما ندروس" من أوائل الفلاسفة الطبيعيين الذين وضعوا فروضاً علمية توصلوا بها إلى تصور الأرض على شكل أسطوانى أو مخروطى نسبة قمته لقاعدته ٣ : ١، وهى غير مرتكزة على حامل بل معلقة فى الفضاء وبفعل ما يشبه الجاذبية. ثم جاء "فيثاغورث" وأثبت كروية الأرض مستنداً إلى بعض الحجج، منها أن الشكل الهندسى الكامل هو الشكل الكروى لكمال انتظام أجزائه بالنسبة للمركز، ومنها أن الأجرام السماوية بما فيها الأرض لا يمكن تصورها إلا على هذا الشكل الكامل^(١١٨).

أما "أفلاطون" فقد ذكر صراحة فى "طيماوس" أن العالم كروياً مستديراً كامل الاستدارة، حيث جعل الأرض تحارى شكل الكرة وقد احتلت منه موقع المركز. وقد اعتمد "أرسطو" فى كتابه "السما والعالَم" استنتاجات طيماوس فأثبت كروية الأرض مستنداً على ذلك ببعض الحجج والبراهين القائمة على الملاحظة والملاحظة.

وقد انتقلت هذه الحجج فيما بعد مع غيرها من حجج فلاسفة اليونان إلى العرب فاعتمد الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم الكثير منها فى إثبات كروية الأرض^(١١٩).

فالفارابى على سبيل المثال قد قال بكروية الأرض بناء على كروية العناصر كما فعل أرسطو حيث يقول "وشكل كل واحد من الأربعة على مثل الكرة" ويقول أيضاً "والعالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة"^(١٢٠) أما

أرسطو فيقول "إذا تركنا جزء من المادة لنفسه فيلأنه يتهيا بهيئة الكرة وإذا كانت الأرض ساكنة فإن شكلها بالتالى يكون كروياً" (١٢١).

كذلك تابع الفارابى أرسطو فى القول بثبات الأرض وسكونها فى مركز الكون بناءً على المبادئ التى توصل إليها. فهى ساكنة لا حركة لها طالما أن صورتها الطبيعية واحدة وحيزها واحد، كما أنه لا عائق لها عن أن تكون فى حيزها الطبيعى، وأنه "أى الجسم" إن كان بسيطاً اقتضى حيزاً واحداً وشكلاً غير مختلف أجزائه وذلك هو المستدير، ولذلك صار كل واحد من هذه الجواهر ذوات أعظام محدودة وأشكال محدودة وقد تبع ذلك أن يكون المكان الذى لها أفضل الامكنة حيث يلزم ضرورة أن يكون كل جسم محدود فى مكان محدود (١٢٢).

ويؤكد الفارابى فى عرضه لفلسفة أرسطو طاليس ثبات الأرض فى موضعها، وهو الوسط بحيث لا يمكنها أن تتحرك عن الوسط أى ليس لها بجملتها انتقال عن مكانها ولا فى مكانها، ويستدل على ذلك بحركة العناصر إذ يقول... ويلزم أن تكون الأجسام المتحركة بالحركة المكانية التى أبسط ما تكون ثلاثة: فمتحرك حول الوسط، ومتحرك إلى الوسط، ومتحرك من الوسط. ثم يعقب بقوله "والجسم الذى فى الوسط وهو الأرض تجتمع فيه جميع الاسطوانات على ما ألزمتنا وعلى أن الأمر الذى بين بالمشاهدة" (١٢٣).

وهكذا فالأرض كما يرى الفارابى ثابتة فى الوسط وتدور حولها تسعة أفلاك "والأجسام السماوية كثيرة وهى تتحرك باستدارة حول الأرض أصنافاً من الحركات كثيرة" (١٢٤).

وبذلك يكون الفارابى قد أنكر حركة الأرض حول محورها متابِعاً فى ذلك أرسطو وعنه انتقلت إلى سائر المتكلمين والفلاسفة (١٢٥).

ورغم أن العلم الحديث بتأثيره التي توصل إليها والتي استغرقت قروناً طويلة قد أثبت خطأ نظرية الفارابي ومن قبله أرسطو، حيث لم تعد الأرض هي مركز العالم لأنها ليست سوى واحدة من الكواكب السيارة العديدة التي تدور حول الشمس، أقول رغم خطأ هذه النظرية من زاوية العلم الحديث إلا أننا لا نكون منصفين إذا أثبتنا خطأ نظريته في ضوء النتائج التي وصل إليها علم الفلك الآن... فلم تكن الدراسات التجريبية أو الآلات قد تطورت بهذا الشكل، ولا يمكن القول بأنه بالنسبة لفلاسفة العرب كان يمكنهم سبق عصرهم بقرون عديدة، إذ أن المحاولات التي قام بها العلماء لإثبات حركة الأرض من أيام "كوبرنيكوس" ثم "جاليليو" ثم "نيوتن" باكتشافه قوانين التشاغل العام وأخيراً فوكيهول عام ١٨٥١م بالتجربة التي أجراها في فرنسا والتي انتهت إلى تغيير فكرتنا عن الأرض وأهميتها في النظام الكوني.

أقول هذه المحاولات قد استغرقت الكثير من الوقت والجهد حتى وصلت إلى ما وصلت إليه الآن (١٢٦).

سادساً: العالم واحد متناه:

أثبت الفارابى سابقاً أن عالم الأفلاك يختلف بخصائصه وأحكامه عن عالم الكون والفساد بحيث نجد هذا الاختلاف يتركز بصورة أساسية فى عدم التغير والثبات الذى فى الأجسام الفلكية، بينما نجد التحول والتغير فى الأجسام العنصرية وبحيث ترتب على هذا الفارق أن حركة الفلك اتسمت بأنها الحركة الدائرية لأن مضمونها هو العودة إلى نقطة الانطلاق. من حيث إن حركة الجسم المستديرة هى دورانه على نفسه حول مركزه. فهى لا توجب انتقاله فى المكان، كما لا توجب فيه تحولاً كيفياً. بينما نرى عكس ذلك فى العناصر إذ أن حركتها المستقيمة تقتضى الانتقال فى المكان والتحول الكمى والكيفى. فهى إذن توجب تغيراً فى الأجسام. وقد ترتب على هذا الفارق بين الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية الاختلاف بين النوعين فى البساطة والتركيب ترتب عليه اختلاف فى الشكل بينهما كما أثبتنا.

فتميزت الأولى بالبساطة والشكل الكروى، وتميزت الثانية بالتركيب والأشكال المختلفة من دائرية ومستقيمة، وبينما كانت الأجسام الفلكية حركتها ورماتها "مبدعة" أى أرلية، كانت الأجسام الأرضية وحركاتها ورماتها كائنة فاسدة أى حادثة غير أرلية (١٢٧).

ورغم هذا الاختلاف والتباين الواضح الذى أثبتته الفارابى بين العالمين "العلم العلوى، والعالم السفلى" إلا أنه يؤكد أن العالم واحد ويقول: "لا عالم غير هذه الكثرة المجتمعة من الأجرام السماوية والأسطقسات الأربعة" (١٢٨).

ولقد حاول الفارابى من أجل إثبات هذه الواحدية والاتصال بسجادة روابط بينهما، محاولاً هدم ما كان فى الأنظمة الفلسفية المثالية القديمة والوسيلة من فواصل حاسمة بينهما تمثلت فى إثباتهم وجود الخلاء، والأجزاء

التي لا تتجزأ ولا نهاية لها وتحرك في هذا الخلاء بحيث ترتب على قولهم هذا أنه: إذا كانت هذه الأجزاء تتحرك حركات غير محددة، ويعرض عن حركاتها أن تجتمع في احيار لا نهاية لها ولا يمكن إحصائها، فإن اجتماعها هذا يكفى أن يؤدي إلى ائتلاف في هيئات وعوالم كثيرة. وبذلك لا يكون العالم واحداً (١٢٩).

رفض الفارابي هذا وأثبت أن العالم واحد بناء على فكرته في المكان الطبيعي للأجسام فهو يذهب إلى أن للسماء الإحاطة، وللأرض الحيز الوسط من الإحاطة، يلي ذلك حيز الماء ثم حيز الهواء ثم حيز النار (١٣٠). وبناء على أن لكل جسم مكانه الطبيعي الذي لا يخرج عنه إلا بالقسر، فلا يمكن أن يكون هناك عنصر ما كالتراب أو الماء مثلاً في عالم ونفس العنصر في عالم آخر، إذ أن هذا يؤدي إلى وجود خلاء بينهما. وهو قد نفى القول بالخلاء. ويكون من الصحيح القول بأن العالم واحد وأن عناصره مرتبة كل منها في موضعه الطبيعي "ويلزم ضرورة أن يكون جسم يتحرك باستدارة محيطاً بسائر الأجسام الأخرى ولا خلاء به أصلاً وأن يكون ما داخل ذلك الجسم أجساماً متصلة ومماسة إذ كان ليس فيما بينها خلاء أصلاً. فسمى الجملة التي تحتوى على جميع الأجسام المتصلة أو المماسة العالم" (١٣١).

«كما يثبت الفارابي واحدية العالم بناء على نظريته في مبادئ الموجودات، وإذا أخذنا في اعتبارنا تمييز الفارابي بين الصورة النوعية والصورة الجسمية كما أوضحنا سابقاً، لاتضح لنا مدى الاتصال بين العالمين من جهة الصورة، كما أن هذا الاتصال واضح أيضاً من جهة المادة بعد أن أصبحت تعنى عنده قابلية للتشكل والامتداد بشكل عام سواء كان ذلك في الأجسام الأرضية أو الأجسام الفلكية.

فلم تعد المادة مبهمة كما كانت عند أرسطو بل تحددت بالامتداد الذي

هو أساس التشكل بالصورة الجسمية ويؤكد الفارابى ذلك بقوله "ويشاركه الإنسان فى المادة" (١٣٢) أى يشارك الأجسام السماوية فى تكونه من المادة الأولى، كما بين التشابه بينهما بقوله: "وأن الأجرام السماوية وإن كانت مشاركة للأسطقسات والكائنات فى كون كل واحد منها ذا مادة وصورة، فإن مادة السماويات مخالفة لمادة الأسطقسات والكائنات. كما أن صور تلك مخالفة لصور هذه وأنها تشترك فى الجسمية لأن الأبعاد الثلاثة فيها مفروضة" (١٣٣).

وهكذا تسنى للفارابى إثبات وحدة العالم وعنه انتقلت إلى سائر الفلاسفة الذين جاءوا بعده وخاصة ابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد إذ نجد عندهم بعض الأفكار التى تكشف عن تأثيرهم بالفارابى الفيلسوف والذى اهتم بالبحث فى الفلسفة الطبيعية وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا اطلاعه الواسع على فلسفة أرسطو الطبيعية وأسبقته على هؤلاء الفلاسفة.

تعقيب

تبين لنا فيما سبق كيف كان الفارابى مهتماً اهتماماً كبيراً بالبحث فى الفلسفة الطبيعية، صحيح أنه كان متأثراً بالفلاسفة الذين سبقوه، أى فلاسفة اليونان، ولكن الصحيح أيضاً أن الفارابى قد وضع بصماته البارزة على مجال الفلسفة الطبيعية. لقد كان مضيئاً تارة، حاذقاً تارة أخرى، وكانت لديه القدرة على الاطلاع على كثير من الآراء، ولكنه أضاف إلى ذلك قدرة كبيرة على الهضم، والاطلاع على العديد من الأفكار، ثم الصهر لهذه الأفكار بحيث تبدو وكأنها لم تكن مجرد نقل عن آراء السابقين ومن هنا تحدت معالم الشخصية الفارابية والمنهج الفارابى فى تناوله لمسائل الطبيعيات وأيضاً لمسائل الإلهيات كما سيتضح لنا فى تناولنا لموضوعات الفلسفة الإلهية.

وقد وضح لنا كيف فسر الفارابى علم "الطبيعة" بمبادئ علم "ما بعد الطبيعة" فتداخلت المجالات الفيزيائية مع المجالات الميتافيزيقية فى أكثر الموضوعات التى تناولها بحيث شاب بعضها الغموض والخلط والاضطراب كأفكاره حول مبادئ الموجودات الطبيعية، وفكرة القوة والفعل وغيرها من الأفكار والمباحث سواء فى المجال الطبيعى أو المجال الإلهى. مما يؤكد لنا أن الميتافيزيقا قد ألفت بظلالها على فلسفة الطبيعة عنده.

ولو كان الفارابى قد أدرك أن العلم الطبيعى لا بد له من بحث الأمور الجوهرية الخاصة به حتى ما يبدو أنه متعلق فى ظاهره بالأمور الإلهية، لكان هذا أجدى وأنفع للعلم الطبيعى، ولتقدم خطوات نحو الاستقلال النسبى عن الفلسفة بمعناها الميتافيزيقى.

ولكن فى ضوء هذه النظرة المتكاملة نحو الفكر الفلسفى فى الإسلام، والنظر إلى الحقيقة الفلسفية على أنها واحدة يصبح من الضرورى بل من

المنطقى التلازم والترابط بين الفلسفة الطبيعية، والفلسفة الإلهية بحيث يؤدي هذا التلازم فى نهاية الأمر إلى قيام العلاقة والتداخل بين البدء والنهاية.

وهكذا فمن دراسة الفارابى لمبادئ الموجودات الطبيعية، وبيانها لطبيعة العلاقة بينهما من حيث استحالة تعرى الهولى عن الصورة والصورة والصورة عن الهولى، وأيضاً استحالة سبق أحدهما للآخرى فى الزمان فهما مبدعان ومبدعهما يتقدم الكل بالذات. من ذلك يصل الفارابى إلى إثبات أنهما محدثان بالذات قديمان بالزمان. إذ رأى الفارابى أنهما يفيضان بلا زمان عن العقل العاشر وبثأثير الأفلاك العليا فى العالم السفلى. وينتهى من ذلك إلى إثبات قدم العالم أو الحدوث الزمانى. وهو فى ذلك يفتقر عن أرسطو الذى يرى قدم الهولى والصورة. وبالتالي يثبت قدم العالم ذاتاً وزمناً.

وحين أراد الفارابى إثبات أولية العالم الأعلى وهو "عالم العقول والأفلاك" أضاف إلى هذا العالم بعض التصورات الميتافيزيقية كإضافته صفة الحركة الدائرية المستمرة له، واعتبار عنصره مادة أثيرية وهى غير خاضعة لكون ولا فساد لأنها مبدعة لهذه الحركة الدائرية بزمان لا أول له ولا آخر. بينما نمجده قد سلب هذه الحركة الدائرية عن عالم ما تحت فلك القمر أو العالم السفلى، كما جعل عناصره خاضعة لعوامل الكون والفساد.

وعندما تناول الفارابى موضوع "الحركة" واعتبرها انتقال من حال القوة إلى حال الفعل بحيث يظهر الشيء إلى حيز الوجود. أكد الفارابى أن هذا الإمكان فى الانتقال من حال إلى حال عائد إلى عملية واهب الصور وهو "الله" بواسطة العقل الفعال. وهنا يبدو كيف أقحم الفارابى الميتافيزيقا فى دراسته لموضوع من موضوعات الطبيعيات مما أدى إلى الخلط والاضطراب وعدم وضوح الرؤية.

ورغم اهتمام الفارابى بنظرية السببية وبيانه العلاقة بين الاسباب ومسبباتها، إلا أنه لم يحاول الاستفادة من هذه النظرية فى تفسير ظواهر الكون، بل نحا بها نحواً ميتافيزيقياً حيث أثبت وجود سبب الاسباب وهو الله (تعالى). ليس هذا فحسب بل إن تركيزه على القول بالعلة الغائية كعلة رابعة من علل الموجودات الطبيعية والوصول من ذلك إلى سبب لهذه الغائية، سرعان ما نجده يعمم أفكار العناية والغاية بحيث يبدو الكون كله مظهرًا لعناية الخالق به، فكان ذلك دليلاً عنده على وجود الله بالإضافة إلى استناده إلى دليل كونه يعتمد على بيان استناد الظواهر الأرضية إلى ظواهر علوية، وفى كل ذلك ما يشهد بوجود إله خالق مسبب لهذا الكون بكل ما فيه.

كما لا يمكننا إنكار أن نظرية "الفيض أو الصدور" رغم أنها تفسر عملية الخلق وظهور الكثرة عن الواحد - وهى من هذه الناحية جزء من مباحث الإلهيات - إلا أن مجال هذه النظرية كما سيتضح لنا يمتد إلى الجانب الرياضى من العلم الطبيعى خاصة ما يتعلق بقضايا الفلك وحركات الكواكب ونفوسها، والتى فسرت بنحو من العقلانية التقليدية فى تناول الفارابى لها. فالتنظير لا يمكن إضافتها إلى العلم الطبيعى فحسب لأنها جزء أساسى من مباحث الإلهيات يبين علاقة الله (تعالى) بالكون.

هذا بالإضافة إلى أن "نظرية الاتصال" التى قال بها الفارابى ورغم أن أبعادها المعرفية والميتافيزيقية واضحة تمام الوضوح نظراً لوجود "العقل الفعال" كمبدأ روحى مستقل موجود خارج الإنسان يولد بتأثيره على الإنسان معرفة جواهر الأشياء، إلا أن نظرية الاتصال عنده تلتحم بنظرته الشاملة عن الكون ما دام هذا العقل الفعال فى مفهومه هو العقل العالى الذى يعتبر الحلقة الأخيرة من سلسلة فيض العقول الكونية (أو هو عقل عالم ما تحت فلك

القمر عقل الكون والفساد) وفى هذا العقل الكونى تنحصر أشكال أشياء العالم المادى، وباتصال العقل الفعال بالفعل الإنسانى الكامن يكسب الأخير أشكال التفكير لمعرفة جوهر الأشياء. وهذا يعتبر دليل آخر على ارتباط الجانب الطبيعى بالجانب الإلهى فى فلسفته.

فإذا نظرنا إلى مشكلة النبوة التى تعتبر من أخص خصائص مباحث الإلهيات، والتى تناولها الفارابى بالبحث والدراسة نجد أنه أقام رأيه فيها على دعائم من علم النفس، إذ أن الفارابى يفسر النبوة تفسيراً سيكولوجياً حيث يجعل الاتصال بالعالم الروحى أو العقل الفعال ميسوراً لمن يملك مخيلة قوية تمكنه من إدراك الحقائق سواء كانت فى صورة الوعى أو الرؤيا الصادقة. كما أنها ميسورة أيضاً لذوى العقول المستتيرة والهمم البارزة، وكلنا يعرف أن المخيلة والعقل هما من قوى النفس الناطقة، وهى من هذه الناحية لها علاقة بالبدن أولها علاقة بأحوال المادة وحركاتها. فهى صورة البدن وحركته وبالتالي فهى جزء من الطبيعيات وقد جعلها من الأقسام التى يهتم ببحثها العلم الطبيعى.

على أن الفارابى فى دراسته للمجالات النفسية قسمها إلى قسمين: قسم يدخل فى المجال الطبيعى يدرس فيه أنواع النفس وكذلك الحواس المختلفة والחס المشترك والتخيل والعقل... إلخ، وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقا يجعل محور دراسته أساساً البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت.

وأود أن أشير إلى أن دراستنا للمجالات النفسية هنا لن تكون بصورة موسعة إلا بقدر ما احتاج إليه فى تفسير أمر من الأمور، كتناولى للعقل ومراتبه حين حديثى عن نظرية الاتصال، وكذلك تناولى للمخيلة كقوة من قوى النفس حين تناولى لموضوع النبوة.

وأخيراً أود أن أشير إلى أن الفارابى وهو أول فيلسوف يتناول هذه المسائل بالبحث والدراسة كان متأثراً إلى أبعد حدود التأثير بظروف عصره، ذلك العصر الذى شاعت فيه نزعة التوفيق والتقريب بين النظريات والخروج من ذلك بمذاهب متوسطة، فظهرت الأشعرية لتوسطها بين أصحاب العقل وأصحاب النقل، وصادفت الشافعية غياحاً لتوسطها بين الحنفية والمالكية، وجاء الفارابى وبذل جهداً جباراً للجمع والتوفيق بين مذاهب المتقدمين ونظرياتهم المتباينة، ولم يكتف بذلك بل راح يؤكد أن الفلسفة واحدة، وأن الحقيقة الفلسفية غير متعددة مهما تعددت المذاهب وتباينت الآراء، وسواء أكانت الفلسفة طبيعية أم إلهية فإن الهدف واحد وهو: "معرفة الخالق تعالى، وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله" فلا فرق بين معرفتنا له عن طريق دليل كونى أو عن طريق عقلى منطقى أو عن طريق قلبى إيمانى. فالحقيقة واحدة لأن منبعها واحد.



المصادر والمراجع

- ١ - إحصاء العلوم ص ٩٦ .
- ٢ - عيون المسائل ص ٢٥ - ٢٦ .
- ٣ - إحصاء العلوم: ص ٨٥ - ٨٦ (وهذا التقسيم لعلوم الهيئة ليس بنادر عند المتأخرين فنجد مثلاً عند "الأنصارى. الأكفانى" فى كتاب "إرشاد القاصد إلى أسن المقاصد" غير أن الأنصارى أضاف وجهاً رابعاً إلى الوجوه الثلاثة التى ذكرها الفارابى وهو بيان مقادير أجرام الكواكب وأبعادها ومسافة أفلاكها، وإن كان هذا داخلاً فى الوجه الأول عند الفارابى) كارلونيلىنو. علم الفلك وتاريخه ص ٢٤ .
- ٤ - هذه الرسالة نشرت ضمن كتاب نصوص فلسفية تحقيق د. عثمان أمين ص ٦٠ - ٦١ (ونلاحظ أن الفارابى يلخص فيها رأيه فى الأحكام النجومية بأنها اسم مشترك يقع على ثلاثة أمور لا تشترك إلا فى الاسم. أولها أمور ضرورية موجودة أبداً هى أجرام الكواكب وأبعادها وهو جزء من علم التعاليم، والثانى أمور ممكنة على الأكثر وهى تأثيرات أمكنة الكواكب فى كيفيات الطبيعة الأرضية إذا لم يمنعها مانع كسخينها مثلاً. وهو جزء من علم الطبيعة، والثالث أمور منسوبة إلى الكواكب بالظن والوضع وبطريقة الاستحسان والحسبان وهذه أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط ولا تنفع فيها التجارب "انظر أيضاً د. محسن مهدي. التعاليم والتجربة والتنجيم ص ٢٦٦: ص ٢٦٧ (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية).

٥ - التعليقات: ص ٢٢ وانظر أيضاً: كارلونيلىنو. علم الفلك ص ٢٣ - ٢٤.

٦ - د. محسن مهدي: التعاليم والتجربة والتنظيم. ص ٢٦٦ (ضمن الفارابي والحضارة).

٧ - د. على سامى النشار: "الأصول الأفلاطونية". فيدون ص ١٩٠ - ١٩١. أفلاطون الجمهورية الكتاب السابع ص ٢٦٦ - ٢٧٤، د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون ص ١٣٠، هانز ريشنباخ. نشأة الفلسفة العلمية: ص ٣٨ - ٤٠ ترجمة د. فؤاد زكريا.

٨ - كارلونيلىنو: علم الفلك ص ٢٦٠ - ٢٦١.

٩ - مبادئ الموجودات: ص ٣١، آراء أهل المدينة ص ١٩ وانظر أيضاً "سارتون. تاريخ العلم: ج ٣ ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

١٠ - عيون المسائل: ص ٣٧، الدعاوى القلبية: ص ٧، كارلوتيلىنو: علم الفلك ص ٢٦٣، فلوطرخس. الآراء الطبيعية ص ١٢٨ - ١٢٩ (ضمن أرسطو عند العرب).

١١ - فصوص الحكم: ص ٣٧.

١٢ - د. عبد الرحمن بدوى. أفلوطين عند العرب ص ٨٥.

Duhem, Le Systeme du mond, IV, 447.

١٣ - خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١١٧ - ١١٧ - ص ١١٨.

(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 197.

- ١٤ - الغزالي: المنفذ من الضلال ص ٢٢.
- ١٥ - الشيخ مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٦٤.
- ١٦ - رسائل الكندي الفلسفية: الرسالة المذكورة ص ٢١٩ - ٢٢٠ وانظر أيضاً رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ص ٤٥ - ٤٦.
- ١٧ - د. محسن مهدي: التعاليم والتجربة في التنجيم ص ٢٦٨.
- ١٨ - رسائل إخوان الصفا: الرسالة السابعة ج ١ ص ١٩ من القسم الثاني.
- ١٩ - ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص ١٤٤.
- ٢٠ - المرجع السابق: ص ١٣٥.
- ٢١ - د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٥٥ وانظر أيضاً: الطوسي: شرح الإشارات والتبسيهات عن القسم الطبيعي ص ٢٨٦.
- (*) انظر: للمؤلفة (ابن باجة وآراؤه الفلسفية) باب الطبيعيات.
- ٢٢ - د. عاطف العراقي. الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص ٨١.
- ٢٣ - عيون المسائل ص ٢٥ - ٢٨ وانظر أيضاً د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص ١٠١ - ١٠٢.
- ٢٤ - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ٨٨٥ - ٨٨٦.
- ٢٥ - د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٢١٣ - ٢٢٤.

٢٦ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ج١ ص ١٨٧ - ١٨٨ ،
الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٣ ، انظر أيضاً د. جعفر آل
ياسين. فيلسوفان رائدان ص ١٨٣ ، عبد المجيد الغنوشي: الأسس
النشكونية ص ١٠٣ - ١٠٤ (ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية).

(*) نلاحظ أن الفارابي وضع المادة أو الهيولى ضمن موجودات العالم
العقلي. وهذا يدل على أن الهيولى هنا هي هيولى أولي أو هيولى
كلية لكل أنواع المواد وكأنها فكرة عن الهيولى بوجه عام ، وليست
الهيولى المتشخصة المتعينة. وهنا تبدو نزعة التوفيقية بين أفلاطون
وأرسطو في فكرتهما عن الهيولى الأولى أو عن المادة القابلة على
التوالى.

٢٧ - الفارابي: مبادئ الموجودات ص ٣١ ، عيون المسائل: ص ٢٤ ،
د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١٠٩ - ١١٢ ، دى بور: تاريخ
الفلسفة فى الإسلام ص ١٦٣ - ١٦٥ .

٢٨ - مبادئ الموجودات: ص ٣١ - ٣٢ رسالة رينون: ص ٦ ، آراء
أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٤ - ٢٥ ، د. محمد البهى الجانب
الإلهي من التفكير الإسلامى هامش ص ٢٤٠ ، د. جعفر آل
ياسين. فيلسوفان رائدان ص ١٧٧ .

٢٩ - مبادئ الموجودات: ص ٣١ ، د. عاطف العراقي: ثورة العقل
ص ١١٠ - ١١١ .

٣٠ - مبادئ الموجودات: ص ٥٨ .

٣١ - د. ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربى ج٢ ص ٨٠ .

٣٢ - الفارابي: فلسفة أرسطو طاليس ص ٩٩ - ١٠٠ .

- ٣٣ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان ص ١٧٧.
- ٣٤ - الفارابي: فصول متزعة ص ٧٨.
- ٣٥ - مبادئ الموجودات: ص ٣٣ - ٣٤.
- ٣٦ - المرجع السابق: ص ٤١.
- ٣٧ - آراء أهل المدينة: ص ٣٣.
- ٣٨ - أرسطو طاليس فى السماء والعالم: ص ١٣٤، د. عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ١٧٤ - ص ١٧٦.
- ٣٩ - مبادئ الموجودات: ص ٦٥ وانظر أيضاً موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ج ٢ ص ٢٦٠.
- ٤٠ - مبادئ الموجودات: ص ٤٢.
- ٤١ - الدعاوى القلبية: ص ٨، عيون المسائل: ص ٢٨ وانظر أيضاً ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٨.
- ٤٢ - التعليقات: ص ١٥.
- ٤٣ - مبادئ الموجودات: ص ٥٥.
- ٤٤ - المرجع السابق: ص ٥٥ - ٥٦.
- ٤٥ - الدعاوى القلبية: ص ٨، عيون المسائل: ص ٢٨.
- ٤٦ - التعليقات: ص ١٤.
- ٤٧ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ١٠٥ وأيضاً.

(E.) Gilson, History of Chrisian Philosophy, P. 197.

- ٤٨ - الدعاوى القلبية: ص ٨.
- ٤٩ - عيون المسائل: ص ٢٦.
- ٥٠ - رسالة للفارابي في الرد على يحيى النحوى: ص ١٠٨ - ١٠٩.
- ٥١ - آراء أهل المدينة: ص ٥ وأيضاً ص ٢٦، رسالة في الرد على يحيى النحوى: ص ١٠٨.
- ٥٢ - آراء أهل المدينة: ص ٩.
- ٥٣ - الدعاوى القلبية: ص ٧، عيون المسائل: ص ٢٧.
- ٥٤ - الدعاوى القلبية: ص ٧.
- ٥٥ - المرجع السابق ص ٨، عيون المسائل: ص ٢٨.
- ٥٦ - ابن سينا: الشفاء. الطبيعيات. ن ٢ م ١ ف ١ ص ١٦٢ وانظر أيضاً د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٣٦٠.
- ٥٧ - عيون المسائل: ص ٢٨.
- ٥٨ - الدعاوى القلبية: ص ٨.
- ٥٩ - آراء أهل المدينة: ص ٣٧.
- ٦٠ - التعليقات: ص ٢١.
- ٦١ - الدعاوى القلبية: ص ٧.
- ٦٢ - آراء أهل المدينة: ص ٣٥.
- ٦٣ - مبادئ الموجودات: ص ٥٦، آراء أهل المدينة: ص ٣٤ - ٣٥.
- ٦٤ - آراء أهل المدينة: ص ٣٦.
- ٦٥ - التعليقات: ص ١٥.

- ٦٦ - إثبات المفارقات: ص ٦.
- ٦٧ - أرسطو طاليس فى السماء والآثار العلوية: ص ١٩٥.
- ٦٨ - الدعاوى القلبية: ص ٦ وانظر أيضًا عيون المسائل: ص ٢٨ ود. عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية: ص ٣٦٢.
- ٦٩ - مبادئ الموجودات: ص ٣٤.
- ٧٠ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٣٦.
- ٧١ - آراء أهل المدينة: ص ٣٣.
- ٧٢ - المرجع السابق: وانظر أيضًا ابن سينا: رسالة فى الأجرام العلوية ص ٥٦.
- ٧٣ - رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص ١١٠.
- ٧٤ - جواب مسائل شتل عنها: ص ٦٥ وانظر أيضًا أرسطو فى السماء والآثار العلوية ص ١٧٧.
- ٧٥ - التعليقات: ص ٨ - ٩.
- ٧٦ - رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص ١١١.
- (*) الأسطقس: لفظ يونانى بمعنى الأصل أو العنصر البسيط الذى تتألف منه الأجسام المركبة كالحجارة والجذوع التى منها يتركب القصر، وكالحروف التى يتركب منها الكلام، وكالواحد الذى منه يتركب العدد. والأسطقسات الأربعة عند القدماء هى: النار - الماء - الأرض - الهواء. وتسمى أيضًا العناصر "انظر. الشريف الجرجانى: التعريفات ص ٢١، أيضًا ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٣١.

- ٧٧ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٩ وأيضاً إحصاء العلوم: ص ٩٦.
- ٧٨ - مبادئ الموجوداتك ص ٥٨.
- ٧٩ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٧ - ٢٨.
- ٨٠ - عيون المسائل: ص ٢٨.
- ٨١ - الدعاوى القلبية: ص ٩.
- ٨٢ - عيون المسائل: ص ٢٨.
- ٨٣ - الدعاوى القلبية: وولتر ستيين تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٤٢، ص ٢٤٣.
- ٨٤ - عيون المسائل: ص ٢٨، الدعاوى القلبية: ص ٨.
- ٨٥ - رسالة الفارابي في الرد على يحيى النحوي: ص ١١١ - ١١٢.
- ٨٦ - المرجع السابق: ص ١١٢ - ١١٣.
- ٨٧ - رسالة الفارابي في الرد على يحيى النحوي: ص ١١٣.
- ٨٨ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ج ١ ص ١٨٦ - ١٨٧.
- ٨٩ - الدعاوى القلبية: ص ٨.
- ٩٠ - رسالة الفارابي في الرد على جالينوس: ص ٤٤ - ٤٥.
- ٩١ - جواب مسائل مثل عنها: ص ٥٢.
- ٩٢ - الدعاوى القلبية: ص ٩.
- ٩٣ - جواب مسائل مثل عنها: ص ٥٨.
- ٩٤ - عيون المسائل: ص ٢٨ - ٢٩، الدعاوى القلبية: ص ٩.
- ٩٥ - عيون المسائل: ص ٢٨.

٩٦ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣٨.

٩٧ - المرجع السابق: ص ٣٩ - ٤٠.

٩٨ - الدعاوى القلبية: ص ٥.

٩٩ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٤٠.

١٠٠ - الدعاوى القلبية: ص ٩.

١٠١ - آراء أهل المدينة: ص ٤٧.

١٠٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٤٣. وقد حاول بعض الباحثين

المحدثين تفسير مذهب الفارابى فى الكون والفساد تفسيراً مادياً بحيث يعتمد على أن التغيرات التى تحدث فى العالم الأرضى تحدث وفق مبدأ الصراع بين المتناقضات من الموجودات معتمداً على قانون دياكتيكي متطور. بحيث يعتقد بديمومة وجود المادة الأساسية التى انبثقت عنها الأجسام المتغيرة، وأن هذا التغير يتم بعيداً عن تأثير العلة الأولى، حيث إن بقاء المادة وتجدد وجودها وتحولها وامتدادها وتطورها ليس مرده الإرادة الإلهية، بل قانون دياكتيكت العلاقة الداخلية بين المادة والصورة. وأن المادة أرلية لأنها منذ الأزل متحركة ضمن عملية ذاتية مستمرة تنتقل من حلقة إلى حلقة حتى وجود العالم الطبيعى. انظر: على حسين حسن الجابرى. قراءة معاصرة لمدينة الفارابى الفاضلة. مجلة رانكو العلمية العدد ٣ ص ٢ - ٦ وانظر أيضاً حسين مروه: النزعات المادية فى الفلسفة الغربية الإسلامية ج ٢ ص ٥٠١ - ٥٠٤.

وفى حقيقة الأمر: فإننا لسنا ضد حركة تحديث الفكر الإسلامى ولكننا ضد إسقاط الأفكار والنظريات الحديثة والمعاصرة

على أفكار العصور الوسطى ونظرياتها، ومن الخطأ أن نؤول أفكار الفارابي ونظرياته بحيث تظهر كأفكار حديثة لأن الكثير من أفكاره قد لا يكون لها في ذهنه ما تحمله من دلالات في عصرنا الحديث، ومن هنا كانت تلك المحاولة خاطئة في دعائها وأهدافها.

١٠٣ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٢.

١٠٤ - مبادئ الموجودات: ص ٥٨.

١٠٥ - التعليقات: ص ٣.

١٠٦ - الحروف: ص ١٢٢.

١٠٧ - رسالة الفارابي في الرد على جالينوس: ص ٤٤ - ٤٥ وانظر أيضاً ابن سينا: الشفاء الطبيعيات: ن ٣١ ف ٤ ص ١٩٨ انظر أيضاً د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية: ص ٣٧٧ - ٣٨٦.

١٠٨ - عيون المسائل: ص ٢٥ - ٢٦.

١٠٩ - مبادئ الموجودات: ص ٥٥ - ٥٦، آراء أهل المدينة: ص ٣٥ - ٣٦.

١١٠ - آراء أهل المدينة: ص ٢٠.

١١١ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤ - ٦٠.

١١٢ - المرجع السابق: ص ٥٥ - ٥٦ وأيضاً رسالة دینون: ص ٦.

١١٣ - مبادئ الموجودات: ص ٦٠ - ٦١.

١١٤ - مبادئ الموجودات: ص ٦١ - ٦٢، آراء أهل المدينة: ص ٤٦.

١١٥ - الجهة التي يصح عليها القول في أحكام النجوم: ص ٢٧٥ - ٢٧٦ (ضمن الفارابي والحضارة) وانظر أيضاً تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد: ص ٥٥.

- ١١٦ - الدعاوى القلبية: ص ٥.
- ١١٧ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ١٣٠ - ص ١٣٣.
- ١١٨ - كارلونيلىنو: علم الفلك وتاريخه ص ٢٦٠ - ٢٦١ انظر أيضاً
د. الالوسى " من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان ص ٢٦ -
٢٧.
- ١١٩ - كارلونيلىنو: علم الفلك وتاريخه ص ٢٦٣، وللكندى رسالة فى
هذا الموضوع بعنوان " رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم فى أن
العناصر والجرم الاقصى كرية الشكل " انظر. رسائل الكندى
الفلسفية د. عبد الهادى أبو ريذة: ص ٤٧ - ٥٣.
- ١٢٠ - عيون المسائل: ص ٢٧، والدعاوى القلبية: ص ٧ وانظر أيضاً
د. عبد الرحمن مرحباً: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة
الإسلامية: ص ١٣٢.
- ١٢١ - كارلونيلىنو: علم الفلك وتاريخه ص ٢٦٣، أرسطو فى السماء
والآثار العلوية ص ٢٩٦ - ٢٩٧.
- ١٢٢ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤٤ الدعاوى القلبية: ص ٦، انظر
أيضاً الإيجى: المواقف ج ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩. وكذلك
كارلونيلىنو: علم الفلك وتاريخه ص ٣٣٦، د. توفيق الطويل:
قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٦٣.
- ١٢٣ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٨ - ١٠٦ وانظر أيضاً إحصاء
العلوم ص ٨٦.

١٢٤ - مبادئ الموجودات: ص ٥٥ وأيضاً خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١١٧ .

١٢٥ - انظر ابن سينا. الشفاء: الطبائعيات ن م ١. ف ٧ ص ١٧٨ - ١٨٨ ، وانظر أيضاً الإيجي: المواقف ج ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩: حيث يذكر ثلاثة حجج يستدل بها على ثبات الأرض في مركز الكون.

١٢٦ - كارلونيلىنو: علم الفلك وتاريخه ص ٢٥٣ - ٢٥٤ ، انظر أيضاً ديكستر هوز. تاريخ العلم والتكنولوجيا: ص ١٨٦: ص ١٩٩ .

١٢٧ - التعليقات: ص ٨ - ٩ وأيضاً جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٢ .

١٢٨ - الدعاوى القلبية: ص ٥ .

١٢٩ - د. أحمد صبحي: دراسة فلسفية في أصول الدين ج ١ ص ٢٧٧ وأيضاً ص ٥١٨ .

١٣٠ - مبادئ الموجودات: ص ٥٥ - ٥٦ .

١٣١ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٨ .

١٣٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣٣ .

١٣٣ - الدعوى القلبية: ص ٦ ، عيون المسائل: ص ٢٦ .



الفصل الخامس

«الله تعالى في فلسفة الفارابي»

دلائل وجوده، ذاته وصفاته،

ويتضمن هذا الفصل النقاط الآتية:

تمهيد.

أولاً: المصادر النحوية والفلسفية التي تأثر بها الفارابي في مجال
اللاهوتية.

ثانياً: الاستدلال على وجود الله.

أ. الأدلة الكونية:

١. دليل الحركة.

٢. دليل العلة التامة (الفاصلة).

٣. دليل العناية والفالية.

ب. الأدلة العقلية:

١. دليل الماهية والوجود.

٢. الممكن والواجب.

ثالثاً: طبيعة واجب الوجود وصفاته.

١. طبيعة واجب الوجود وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته.

٧. بين الذات والصفات.

أولاً: صفة الوحدةانية.

ثانياً: نفي العدم والضد والحد والجسمية عنه تعالى.

ثالثاً: الخلو من الملة والصورة والفاعل والغاية.

رابعاً: وجوده تعالى أفضل الوجود.

خامساً: الله أزلي دائم الوجود ووجوده هو الحق.

سادساً: أنه الفقل والعاقل والمعتول.

سابعاً: أنه العلم والعالم والمعلوم.

ثامناً: العناية الإلهية.

تاسعاً: الحياة.

عاشراً: العظمة والجلال والمجد والزيادة والبهاء واللذة والسرور.

حادي عشر: أنه تعالى عاشق أول ومعتوق أول.

تمهيد:

تعد فكرة الألوهية من أهم وأسمى الأفكار التي بحثها الإنسان منذ أقدم العصور، وذلك لسمو موضوعها من ناحية، ولأن طبيعة الإنسان دفعته إلى التدين من ناحية أخرى. فقد شعر بعجزه وضعفه في هذه الحياة الدنيا فتطلع إلى موجود أرفع منه وأسمى قدر منه، وأوسع علماً يلجأ إليه عند الحاجة أو عندما تواجهه المحن والشدائد. ومن هنا اعتقدت شعوب الأرض جميعاً بوجود آله وأرباب ودانت لها بالخشوع والخضوع، وعلى ذلك أصبح الدين من أقدم المظاهر الإنسانية واعمقها تغلغلاً في الحياة فردية واجتماعية^(١).

وقد تبدلت معتقدات الناس إزاءها، فمن تصور بدائي يرى أن العالم مليئاً بالأرواح التي كانوا يجهلون طبيعتها وغايتها - إلا أنهم وجدوا أن استرضاءها وطلب معونتها إنما يكون عن طريق شخصية الساحر التي برزت في هذه البيئة^(٢). إلى تصورات غاية في السمو والتنزيه تؤمن بوجود إله واحد هو رب الأرباب " ليس كمثله شيء، هو أحبل الموجودات كلها وعلة العلل وغاية الغايات.

على أننا يجب أن نعترف بأن التصورات ظلت تتطور بتطور ثقافة الإنسان على مر العصور إلى أن بدلت رسالات السماء تلك المعتقدات، وأحلت محلها الديانات الجديدة والتعاليم السامية. وإذا كان العامة قد أخذوا هذه الفكرة ببساطة ويسر، فإن الخاصة قد فلسفوها وتعمقوا فيها وعرضوا لها في التاريخ القديم وتوسعوا فيها كل التوسع في العصور الوسطى، ولا تزال تشغل عقولهم حتى اليوم^(٣).

ومن هنا تعددت وجهات النظر وتضاربت تضارباً شديداً، وافترق

الناس، إزاءها فرقا مختلفة وذهبت كل فرقة مذهبا يختلف فى كثير أو قليل عن بقية الآراء والمذاهب الأخرى.

وقد عبر "أبو البركات البغدادي" عن ذلك الخلاف تعبيراً صائباً حين قال "وأما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء. إذ قال قوم أنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التى له بذاته، وقال آخرون يعرف سائر مخلوقاته فى سائر الأوقات على اختلاف الحالات مما هو كائن وما هو آت، وقال آخرون بل تعرف ذاته بذاته والصفات الكلية من مخلوقاته، والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ولا يعرف الجزئيات ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ولا شيئاً من الحوادث من الأفعال والذوات" (٤).

ولما كانت مشكلة الذات والصفات من أهم المشكلات التى تناولها الفكر الإسلامى داخل نطاق الإلهيات، من حيث تعبيرها المباشر عن مفهوم الألوهية، ومن حيث يمكن القول بأن أية مشكلة تنضوى تحت الألوهية ما هى إلا فروع لأصل من البحث فى الذات وصلة الصفات بها - لذا فقد أثرنا فى تناولنا لمباحث الفلسفة الإلهية عند الفارابى أن نبدأ بتناول هذه المسألة، وسيتبين لنا أنها تقوم على مبدئين هامين هما: "التوحيد، والتنزيه" - فالفارابى يقول بالتوحيد، ويرد الصفات إلى الذات، كما أنه تمسك بالبساطة التى لا تسمح بأى تركيب فى حقيقة الذات الإلهية ولا فى مدلولها، كما أنه يذهب إلى تنزيهه عن تعالى الزمان، المكان، والمادية، والجنسية ويميز الخالق عن المخلوقات تمييزاً تاماً. ومن هنا يلتقى مع المعتزلة، وإن فاقهم لأن تصويره للألوهية أعمق فى التجريد والعقلانية وأبعد فى التسامى والعلو (٥).

على أننا نود أن نشير إلى أننا سنتناول بالتفصيل مختلف الأدلة التى اعتمد عليها الفارابى فى إثباته وجود الله عز وجل - ذلك قبل تناولنا لموضوع

الذات والصفات. وما ذلك إلا لأن إثبات وجود فاعل لهذا الكون واجب الوجود بذاته وهو تعالى يشكل جزءاً مهماً من الفلسفة الإلهية عند الفارابى، يعد هو المدخل الأساسى لكل المباحث الإلهية فى فلسفته.

وقد استطعت استخلاص عدد من الأدلة من واقع نصوص الفارابى المتناثرة فى ثنايا كتبه ورسائله، وإن كان الفارابى كعادته دائماً لم يشر إليها بصراحة ووضوح، إلا أننا أمكننا استنباطها وتقسيمها وفقاً لمنهج فى الاستدلال إلى:

- ١ - أدلة كونية: كدليل الحركة، ودليل العلة الفاعلة، ودليل العناية والغائية وهى أدلة مستمدة أساساً من فلسفته الطبيعية.
- ٢ - أدلة ميتافيزيقية وعقلية صرفة: كدليل الوجود والممكن، ودليل التفرقة بين الماهية والوجود.

وقد تبين لنا أن هذه الأدلة جميعاً وإن اختلفت مسمياتها ومنهجها فى الاستدلال إلا أنها تهدف جميعاً إلى إثبات وجود خالق فاعل لهذا الكون بكل ما فيه.

وسوف نلاحظ أن هذه الأدلة التى استند إليها الفارابى فى إثباته واجب الوجود بذاته وهو الله، والتى عرض بعضها الآخر ضمن هذه الأدلة قد استفاد منها أكثر الفلاسفة الذين جاؤوا بعده سواء فى المشرق والمغرب العربى أو فى العالم الغربى. وبحيث كانت آراؤه فى هذا المجال دافعة للمفكرين إلى أن يتقبلوها تارة، أو يوجهوا إليها سهام نقدهم تارة أخرى.

كما نضيف إلى ذلك أن تناول الفارابى لموضوع الألوهية ذاتاً وصفاتاً، أو استدلالاً على وجوده " عز وجل " قد خرج به عن نطاق الجدل الكلامى - ذلك الجدل الذى تمثل فى الصراع بين المعتزلة من جهة، والأشاعرة من جهة

أخرى حول الصفات وهل هي عين ذاته تعالى كما يذهب المعتزلة، أم هي صفات زائدة على الذات كما ذهب الأشاعرة ونظر إليها من خلال منظور يبدو أكثر اتساعا وعمقا لأنه منظور فلسفى برهاني يربط بين المشكلة وغيرها من المشكلات الأخرى فى محاولة لفهمها وإن كان ذلك لم يمنع من وقوعه فى بعض الأحيان تحت دائرة الجدل الكلامى (٦).

وأخيرا وقبل أن نتناول " موضوعات أدلة وجود الله " عز وجل " وطبيعة واجب الوجود وصفاته، سوف نشير إلى بعض المصادر الدينية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى بناء مذهبه وتشبيده نسقه الفلسفى، وخاصة فى هذا المجال الذى نحن بصدد دراسته أى مجال الإلهيات.

ورغم تعدد هذه المصادر إلا أن موقفه من هذه المشكلة جاء بعيدا عن كل تقليد ومحاكاة نظرا لأنه كانت لديه القدرة على فهم جميع الآراء ثم صهرها واعطائها طابعا خاصا تتميز به الشخصية الفارابية، بحيث يفقد كل اتجاه منها خصائصه الجوهرية ولا تبدو منه سوى ملامح عامة.

أولاً: المصادر الدينية والفلسفية التي تأثر بها الفارابى فى مجال الألوهية:

إذا تساؤلنا عن أهم المصادر التى تأثر بها الفارابى فى فلسفته الإلهية، لوجدنا العديد من المصادر دينية أو فلسفية .

وأول هذه المصادر هو ظهور العنصر الإسلامى البارز فى تناوله لمباحث الألوهية . ونجد أنه حين يتحدث عن صفاته تعالى منزهاً لله "عز وجل" عن صفات البشر، واصفاً إياه بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن كما جاء فى القرآن وبحيث أصبح الله "عز وجل" مجرد تصور عقلى فقط، ونجد أنه حين يحاول إثبات وجود الله معتمداً على الأدلة النقلية كما وردت فى الكتاب الكريم، كما نجد أنه حين يدرس مشكلة النبوة فيتناولها كما جاء بها الإسلام، إلا أنه يحاول تفسيرها تفسيراً عقلياً ليرد شبهة منكرى النبوة والأنبياء ومعجزاتهم . فلقد كان القرن الثالث والرابع للهجرة ميداناً فسيحاً لجدال عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه .

ولقد وجد الفارابى فى ذلك العصر الذى تميز بالمجادلات الكلامية المتضاربة، والمواقف المتعارضة التى كان أكثرها يدور حول قضية الإله أو الواحد وعلاقته بالكثرة، وما ينتج عنها من قضايا ميتافيزيقية عميقة .

ورغم أن هذا الجدل لم يؤد إلى رأى نهائى يحل المشكلة، إلا أنه يعكس إلى حد كبير مدى الأهمية التى احتلتها هذه القضية حتى أنها اعتبرت بحق قاعدة الانطلاق لكل المذاهب الإسلامية، كما تفرعت قضايا نتج عنها صراع وفتنة فى العالم الإسلامى كقضية "خلق القرآن" والتى ظل النقاش محتدماً حولها قرابة قرن من الزمان حتى اضطر "المأمون" الذى شبغل بالمشكلة إلى البحث عن حل عقلى وجذرى فى الفلسفة اليونانية^(٧)، بعد أن عجزت الفرق المختلفة من شبهة، ومجسمة، ومعطلة، وصفاتية، ومعترلة وغيرهم عن مجابهة هذه المشكلة برأى موحد .

وسط هذا الخضم الهائل من المجادلات الكلامية المتضاربة والاتجاهات المتنازعة كان الفارابى مدعوا بأن يتخذ موقفا فلسفيا يستمد من حصيلة ثقافته، وخلاصة تجاربه، ويتبوع عقيدته التى شب وشاب عليها فجاءت مباحثه فى الألوهية مستمدة من أصول إسلامية لم يخرج فيها عن جوهر العقيدة وإن اختلفت عنها فى بعض المظاهر بحكم تأويله لها تأويلا عقليا.

وإذا كنا نشير إلى تأثير الفارابى بالمصادر الإسلامية فإن ذلك لا يعنى أن آراءه فى هذه المجالات التى تناولها بالبحث لا بد أن تتفق مع الدين، إذ أن ما نقصده هو القول بأن الدارس لفلسفته يجد جذورا دينية إسلامية لا يمكن إغفالها، وهذه الجذور الدينية الإسلامية إذا كانت تبدو بعيدة فى بعض الأحيان عن الفهم الظاهرى للدين، فإن سبب ذلك يكمن فى أن الفارابى قام بتأويلها على نحو خاص^(٨).

أما ثانى هذه المصادر وهو المصدر الفلسفى فيتمثل فى الأثر اليونانى ويعتبر هذا المصدر أهم مؤثر إلى جانب الإسلام فى صياغة الفكر الفلسفى عند الفارابى خاصة فى هذا المجال وهو مجال الألوهية^(٩).

وقد يتساءل البعض كيف استطاع التراث اليونانى على اختلاف فلاسته ومذاهبه أن يفرض وجوده على العقلية الإسلامية فى ذلك الوقت؟

لقد أشرنا سابقا إلى ظهور بعض القضايا الميتافيزيقية فى محيط البيئة الإسلامية، وكيف احتدم الصراع حولها حتى اضطر " المأمون " إلى الاتجاه إلى الفلسفة اليونانية عسى أن يجد حلا لها، كما أن حماسه للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونان إلى العربية لا يمكن أن تفسر إلا على أساس رغبة المسلمين فى التحالف مع الفلاسفة اليونان لمخاربة " الغنوصية " التى كانت تهددهم دينيا وسياسا. وهكذا فتحت الأبواب على مصراعها أمام العقل اليونانى المتمثل فى المنطق والفلسفة والعلوم بالذات،

ولاقت في العالم الإسلامي رواجاً منقطع النظير، ولم تجد الحضارة الهيلينية في العالم الإسلامي أفكاراً تتصارع معها إلا في حقل الدين^(١٠). ومن هنا قامت محاولات الفلاسفة للتوفيق بين الحضارتين، ولعل أبرزها محاولة الفارابي في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو"، ومحاولته إلباسهما ثوباً إسلامياً بتأويل آرائهما تأويلاً يتفق مع عقيدته الإسلامية.

ورغم تباين آراء فلاسفة اليونان إزاء قضية "الإله" واختلاف تصوراتهم حولها إلا أننا نجد الفارابي قد تأثر بها وظهر ذلك واضحاً في العديد من المجالات التي بحث فيها.

فلقد تبدلت صورة الإله عند أفلاطون وظهر في غاية السمو بعد أن صورته "الإلياذة" بصورة مزرية فقد كانوا كثرة يؤلفون حكومة ملكية في صورة بشرية غير أن سائلاً عجيباً يجرى في عروقهم يكفل لهم الخلود، وهم يورعون الثواب والعقاب بعسل معكوس فيحاربون أصدقاءهم وينكفون بأعدائهم. غير أن هذه الصورة تبدلت قليلاً في "الأردية" فأظهرتهم بمظهر الإيمان بالعدالة الإلهية والطهارة الروحية وتقدير الفضيلة^(١١).

أقول تبدلت هذه الصورة عند أفلاطون بحيث أصبح الله عنده روح عاقل محرك منظم جميل خبير عادل وكامل، وهو بسيط لا تنوع فيه ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة وهو علة فاعلة للكون فهو الصانع الذي آلف بين المادة القديمة والمثل القديمة فأوجد الكون^(١٢).

لكن صورة الإله ظهرت بمظهر آخر عند "أرسطو" حيث أكد أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك وهو غاية الكون، ومن هنا كان الكون في ترق مستمر منجذباً نحو هذه الغاية القصوى، وإن كان يقترب منها فهو لن يدركها لأنه صورة محض والكون ترتبط فيه المادة بالصورة. وانتهى أرسطو

إلى اعتبار الإله "علة غائية" محركة للكون وإن كان في ذاته ثابتا لا يتحرك (١٣).

فإذا كان إله أفلاطون ضائعا لا مبدعا من عدم، وإله أرسطو علة غائية لم يوجد الكون وهو لا يعنى به بل يعيش على تعقل ذاته، فإن "أفلوطين" قد انتهى إلى اعتبار الوجود فيضا إليها، فعن الكمال الإلهي الأسمى فاض العقل الكلي، ثم نفس كلية، ثم الهولي الأولى الغير متعينة، ثم النفوس الجزئية..... وهكذا وجد الكون. فإله أفلوطين بهذا الاعتبار له صفة الفعل لأنه لولاه لما وجد الكون، وهو غاية الكون لأن كل من فيه يسعى إلى العودة إليه عن طريق جدل صاعد يبدأ من المادة وينتهي إلى العنصر الإلهي (١٤).

أطلع الفارابي على الاتجاهات الفلسفية المتباينة التي عرضناها سابقا والتي ظهرت بوضوح في بعض جوانب فلسفته الإلهية. ورغم ظهور الأثر الأفلاطوني في آراء الفارابي في القول بالخلود أو في الصفات التي يخلعها على رئيس المدينة الفاضلة والتي تقر به من الفيلسوف الكامل أو النبي المنذر (١٥). إلا أن الفارابي قد تخطى أفلاطون وجعله رافدا من روافده. فالمعلوم أن أفلاطون لم يبين كيفية صدور الأشياء عن عالم المثل، فمع أنه يرى أن الأشياء ظلال للمثل لم يوضح كيفية تأثير هذه في تلك، أما الفارابي فإنه في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين" قد جعل المثل قائمة في العقل الإلهي لإبداع ما يبدع، ولا تفسد ولا تزول. وهذا الرأي الذي ينسبه الفارابي إلى الحكيمين إنما يعبر في الحقيقة عن رأيه هو. فالله عنده صور ما يريد إيجاده لأنه لا يوجد شيئا جزافا وعلى غير قصد. فالأشياء بعد أن كانت في عالم الله صورا عامة ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية، وهذا التحول إنما يكون من جانب الله، وهكذا أصبح تحقيق المثل على يد

الفارابى هو منح الهوية للماهيات الممكنة القائمة فى العقل الإلهى، وبعبارة أخرى أن الله الذى فى علمه (عقله) توجد المثل أو الصور وجودا أوليا، وهو المؤثر فى هذا العلم أو هو الموجد له^(١٦).

كذلك لا يمكن أن نفعل أثر أرسطو فى إلهيات الفارابى وخاصة آرائه فى واجب الوجود وبراهين وجوده، ودور العقل الفعال.

لكن الفارابى يجاوز أستاذه أرسطو أيضا. فى كثير من المسائل منها "كلمة واجب الوجود" التى استعارها الفارابى من أرسطو، ولكنه أسبغ عليها معنًا جديدًا لا عهد لأرسطو به، يدين به الفارابى لإله القرآن. فأصبح واجب الوجود عند الفارابى موجبا للممكن فى الخارج وأصبح وجوب الممكن وجوده من غير ذاته ولا حاجة به إلى تعقل غيره، أما الفارابى فيحكم تأثره بالقرآن فقد اضطر إلى الإقرار بإحاطة العلم الإلهى لجميع الأشياء، ولذلك فهو يزيد على مفهوم أرسطو للعلم الإلهى أن الله يعلم الأشياء عن طريق علمه لذاته ومعرفته لذاته هى علة معرفته لغيره^(١٧).

واننا لا ننكر الأثر الأفلوطينى فى إلهيات الفارابى وخاصة نظرية الفيض وتفسير صدور الكثرة عن الواحد، لكن نظرية الفارابى فى الفيض جاءت أكثر تنظيما وأغنى مضمونا وأشد تماسكا بعد أن أضاف إليها مؤثرات أرسطية خاصة بعدد العقول، وإن كانت عند أرسطو غير محدده بعدد معين بينما جعلها الفارابى عشرة عقول، كما أضاف إليها مؤثرات من نظرية بطليموس الفلكية، وبعض تعاليم المذهب الإسماعيلى والصائنة والمتصوفة وصيغ كل ذلك بصيغة إسلامية واضحة فى إطار من التفلسف الدينى فجاءت نظرية الفيض نظرية فلسفية منسجمة مع نفسها^(١٨).

وهكذا ومع تعدد هذه العناصر والمصادر التى استفاد منها الفارابى، إلا أن هذا لا يعنى أنه لم يكن شخصية مستقلة إلى حد كبير. فقد كانت لديه القدرة على أن يطلع على الكثير من الآراء والاتجاهات، كما أنه كان ذا عقل

راجع ساعده على صهرها جميعا بطابعه الخاص . وبذلك فقد كل واحد منها خصائصه الجوهرية، وإن كانت ملامحها العامة قد بقيت في مذهبه، ولهذا جاء موقفه بعيدا عن كل تقليد، وتميزت شخصيته بالاستقلال إلى حد كبير.

ثانياً: الاستدلال على وجود الله:

أدرك الإنسان بوعيه الخاص منذ أقدم العصور أن وجوده وحقيقته الذاتية تتعلق بالوجود الأعظم والحقيقة الكبرى وهي (الله)، بل إنها قائمة عليه. وقد دفع هذا الوعي الإنسان قبل وجود الأديان والمذاهب الفكرية إلى الإيمان بوجود الله، دون احتياج إلى أدلة أو براهين. ولما ظهرت الأديان الموحدة كان الجدل في صفاته أكثر وأعنف من الجدل في وجوده، ولذا فلم يكن اللاهوتيون في احتياج إلى إقناع أحد بوجود خالق لهذا الكون، ولم يشعروا بهذه الحاجة إلا بعد اختلاط العقائد الدينية بالآراء الفلسفية.

ولم تكن الفلسفة في عصورها القديمة تسعى إلى إقامة البراهين للإقناع بعقيدة أو الإيمان بدين، وإنما كان الكلام في وجود الله من قبل الكلام في مباحث العلوم، وتفسير الظواهر الطبيعية. فأرسطو مثلاً لم يثبت وجود الله ليقنع به منكراً يدين بالكفر، ولكنه أثبته لأن تفسيره لظواهر الكون لا يتم بغير هذا الإثبات، فكان وجود الله عند هؤلاء الفلاسفة حقيقة عقلية كالحقائق الهندسية التي يتم بها تصور الحركات والأشكال في عالم الأفلاك، وليست مسألة دينية تختلف فيها العقول بين الهدى والضلال^(١٩).

وبالنسبة للفارابي فقد سلك في البرهنة على وجود الله مسلك المعتزلة والأشاعرة الذين اهتموا بالبرهنة على وجود الله في جدلهم مع الزنادقة والملاحدة^(٢٠). وجعل الاستدلال على وجوده تعالى جزءاً أساسياً من دراسته للإلهيات. فإذا رجعنا إلى الكثير من كتبه كفصوص الحكم، وعيون المسائل، وآراء أهل المدينة الفاضلة. وجدناه يفيض في الاستدلال على وجود الله وبيان طبيعة واجب الوجود «الله» ويعدد صفاته.

وقد استند الفارابي في استدلاله على وجوده تعالى إلى عدد من الأدلة الكونية والعقلية، وإن كان قد خرج بالأدلة العقلية عن دائرة الفكر البسيطة

السهلة التي تلائم عامة المؤمنين . ويرجع ذلك كما ذكرنا سابقا إلى أن البيئة التي عاش فيها الفارابى بيئة اختلطت فيها آثار الفكر القديم شرقيا كان أم غربيا بفكر الفرق الكلامية خاصة جماعة المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية، وفي ضوء هذا لم يكن بوسع الفارابى أن يظل بعيدا عن هذا الجو الدينى والفكرى للعصر الذى عاش فيه دون أن يعرض لمشكلة الأولوية ويبرهن على وجود الله بطريقته الخاصة. وفى ذلك يقول "روبرت هاموند" فى كتابه "فلسفة الفارابى وأثرها فى فكر القرون الوسطى" إن الحجج التى أوردها الفارابى لإثبات وجود الله ثلاث هى: دليل الحركة، ودليل العلة الفاعلة، ودليل الممكن. ثم يضيف أن هناك حججا مختلفة أوردها الفارابى لإثبات وجود الله - هى فى الحقيقة واحدة متشابهة وتدعى عموما الحجة الكونية تستمد صحتها من مبدأ العلية الذى يفسر الظواهر الطبيعية، كما يمكن أن يكون دليلا على وجود سبب ومبدأ فاعلى لهذا الكون. حيث سنجد أن دليل أرسطوفى وجود محرك غير متحرك يؤدى إلى نتيجة مفادها أن الهه مصمم للكون وليس خالقا. وهذا الدليل طوره وصححه الفارابى بما يتلاءم مع مقتضيات عقيدته الإسلامية^(٢١).

وهذا الدليل الكونى الذى أشار إليه "روبرت هاموند" اعتمد عليه كثير من الحكماء والمتكلمين فى إثبات وجود الله. "الكندى" على سبيل المثال ينتقل من مشاهدة هذا العالم المحسوس ويصل إلى إثبات وجود الله، ولهذا فإنه أطلق على الله "مؤيس الآيسات عن ليس" وهو يتنقل من فكرة حدوث العالم ليصل إلى أن هذا الحدوث لا بد له من محدث^(٢٢). لكن هذا النمط من التفكير تغير على يد الفارابى بحيث أضحي الاستدلال على وجود الله قائما على الفكر أولا. فبينما استدل الكندى على وجود الله من خلال الوجود المحسوس، نجد أن الفارابى سعى إلى إدراك الله من خلال الوجود الفكرى،

أو الوجود المنطقي المتمثل في الاستدلال على وجود واجب الوجود بذاته من نفس الوجود (أى من حيث هو بغض النظر عن المشاهد الواقع)^(٢٣).

ولكن ذلك لا ينفى أن الفارابى قد أشار إلى الدليل الكونى وكل ما هنالك أنه رأى أن العقل يستطيع من الوجهة النظرية البحتة الوصول إلى وجوده، فإذا جاء الواقع المشاهد وأيد العقل فى ذلك كان طريقا ثانيا فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته. وفى ذلك يقول الفارابى "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إشارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجودات بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا غير هذا"^(٢٤). ويستشهد الفارابى بالآية الكريمة سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق. أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد^(٢٥).

فالفارابى من خلال هذا النص يشير إلى طريقين للاستدلال على وجود الله: أحدهما هو النظر فى عالم الخلق وما فيه من إشارات الصنعة والإتقان وهذا هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل، أما الطريق الآخر فهو طريق النزول. وأساسه أن يتأمل المفكر عالم الوجود المحض على أساس أن فكرة الوجود والوجوب والإمكان معان عقلية واضحة مركورة فى الذهن يدركها العقل من غير توسط^(٢٦).

(أ) ووفقا لمنهج الفارابى فإننا سنبدأ بالأدلة الكونية وهى:

١ - دليل الحركة:

هذا الدليل هو دليل أرسطو الذى يقوم على ضرورة الوصول من الحركة إلى محرك أول أزلى إذ يقول " إن شيئا لا يتحرك على سبيل الاتفاق بل يلزم

دائما وجود ما يحركه . . . ولما كان الشيء الذى يتحرك ويحرك حدا وسطا
لزم وجود شيء يحرك من غير أن يتحرك وهذا يجب أن يكون أرليا وجوهرا
وموجودا بالفعل . والعشوق والمعقول يحركان على هذا النحو" (٢٧).

ويسمى دليل الحكماء الطبيعيين الذين يستدلون بوجود الحركة على
محرك، وبامتناع إيصال المحركات إلى ما لا نهاية على وجود محرك أول لا
يتحرك أرليا.

وقد أيد الفارابى هذا الدليل تأييدا تاما إذ يقول " . . . ولا يجوز أن
يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى، فإذاً يجب أن يوجد متحركا على
هذا اللون ومحركا لذلك. وإن كان المحرك أيضا متحركا احتاج إلى محرك، إذ
لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شيء بذاته. فإذاً يجب أن لا يكون
بلا نهاية بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركا وإلا أدى إلى وجود متحركين
ومحركين بلا نهاية وهذا محال. " كما يحدد بعض صفات هذا المحرك بقوله "
والمحرك الذى لا يكون متحركا يجب أن يكون واحداً ولا يكون ذا عظم، ولا
جسماً، ولا يكون متجزئا، ولا فيه كثرة بوجه" (٢٨).

وهكذا فمن النظر فى الحركة الموجودة فى الكون نصل إلى تصور محرك
أول لهذه الحركة هو جوهر بالفعل دائما وليس وجوده بالقوة، لا جنس له
ولا فصل ولا برهان عليه، بل هو برهان على جميع الأشياء، ووجوده بذاته
أبدى أرلى لا يمازجه العدم ولا يتغير من حال إلى حال (٢٩). إذ لا يمكن أن
تكون الموجودات بأعيانها محركة لذواتها أى يكون تحريكها من غير محرك.
وقد تبين لنا فيما سبق عند حديثنا عن الحركة فى نطاق الفلسفة الطبيعية، أن
كل حركة لها محرك وإن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك
يحرك من جهة ما هو بالفعل. وإن المحرك إذا حرك تارة ولم يحرك أخرى
فهو محرك بوجه ما، إذ توجد فيه القوة على التحريك حين لا يحرك. وهنا
يحتاج إلى محرك آخر أقدم منه فلا يكون المحرك الأول. وإذا فرضنا أن هذا
الثانى يحرك تارة ولا يحرك أخرى كان فى احتياج إلى محرك آخر أقدم منه.

وهكذا إما أن يمر الأمر إلى غير نهاية أو نصل إلى محرك لا يتحرك أصلاً. فيكون الأصوب هو القول بأننا نصل إلى محرك أول هو فعل محض وليس بالقوة كما يقول "الفارابي" إذ إن كل ما يشوب جوهره القوة فهو كائن فاسد، ولما كان سبب القوة هو الهيولى فينبغي إذن أن يكون المحرك الأول خلوا منها، إذ كل سرمدى فهو فعل محض، وكل ما هو فعل محض فليس فيه قوة. "ووجوده بذاته أرلى أبدى لا يمارجه العدم، وليس وجوده بالقوة، ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون ولا حاجة به إلى شيء يمد بقاءه، ولا يتغير من حال إلى حال... وهو خير محض، وغفيل محض، ومعقول محض، وعاقل محض، وهذه الأشياء الثلاثة فيه واحد" (٣٠).

وسوف نلاحظ أن الفارابي لم يقف عند حدود هذا الدليل الأرسطى فى إثبات وجود الله، وإلا كان الله عنده مصمما للكون وليس خالقا كما هو عند أرسطو، إذ أن أرسطو اعتبر العلة الأولى محركاً ساكناً لا يتحرك، لأنه اعتبر أن المحرك لا بد وأن يصرف جهداً عند التحريك وخوفاً من انتهاء مجهود المحرك الأول أراد أن يحصل على عدم إجهاد المحرك، وبذلك قبل فكرة جديدة لحل المسألة قائلاً أن المحرك الأول لا يتحرك أو هو علة غائية فقط (٣١).

وهكذا خرج أرسطو عن مذهبه فى الطبيعة وذهب مذهبا آخر فيما بعد الطبيعة. فبعد أن كانت المناسبة بين العلة والمعلولة فى نظريته "فى العلل الطبيعية، مناسبة ديناميكية دائمة، فارق نظريته هذه، وذهب مذهباً آخر فيما بعد الطبيعة بأن سلب الفاعلية عن العلة الأولى وهو الصانع.

أما الفارابي فقد أضاف إلى هذا الدليل ذليلاً آخر هو "دليل العلية" أو "العلة الفاعلة". فمع قبوله العلل الأربع الطبيعية، طبق العلة الفاعلة على العلة الأولى فيما بعد الطبيعة. وهنا خالف المعلم الثانى المعلم الأول - والفارابي وإن كان قد اقترب من نظرية الخلق الإسلامى بإسناده الفاعلية للعلة الأولى توفيقاً بين أفلاطون والفكر الإسلامى من جهة، وأرسطو من جهة

أخرى^(٣٢) إلا أنه قد اعتمد على هذا الدليل فى إثباته قدم العالم . إذ أنه وجد أنه لا بد من القول بحركة أزلية محركها أولى . إذ أن العلة تتساق مع معلولها فلا يمكن تصور وجود العلة وبعدها بمدة تتصور وجود المعلول . وهكذا فالحركة ليس لها بدء فى الزمان ، وإنما البدء لها من جهة الخالق . والزمان غير محدث حدوثا زمانيا وكذلك الحركة ، بل هذا الحدوث حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات^(٣٣) .

ونود أن نشير إلى أن هذا الدليل قد اعتمد عليه بعض فلاسفة الإسلام وخاصة "ابن رشد" الذى يرى أن هذا الدليل هو دليل الخاصة قال به "أرسطو" فى الجزء الثامن من "كتاب الطبيعة" . ومؤداه أن الأفلاك السماوية فى حركة مستمرة سعيًا وراء الكمال ، ولكل فلك عقل يحركه تشبها بما هو أكمل منه وتنتهى هذه المحركات إلى المحرك الأول الذى يحرك غيره ولا يتحرك ، فحركة الأفلاك تستلزم باعثًا أو غاية هى الله جل شأنه^(٣٤) .

كما امتد أثر هذا الدليل على بعض فلاسفة العصور الوسطى وخاصة موسى ابن ميمون وتوما الاكوينى ، وألبروتوس الكبير ، وقد أورد "روبرت هاموند" حجج القديس توما الاكوينى بجانب حجج الفارابى لكى يبين مدى التشابه العظيم بينهما وكيف أن "توما الاكوينى" قد اقتبس أكثر أدلة الفارابى فى إثبات وجود الله ومنها دليل الحركة إذ يقول فى كتابه "خلاصة اللاهوت" . . . من المؤكد والواضح لحواسنا أن فى العالم بعض الأشياء فى حركة . وأن أى شئ فى حركة هو نفسه قد وضع فى حركة ، فإنه أيضا يحتاج أن يضعه شئ آخر فى حركة ، وذلك يضعه شئ آخر أيضا ولكن ذلك لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية . . . لذلك من الضرورى التوصل إلى المحرك الأول الذى لم يضعه آخر فى حركة ، ويعرف الجميع أن هذا هو الله^(٣٥) .

وهكذا يتبين لنا أن هذا الدليل سواء فى صورته الأسطوية أو صورته الفارابية: كان له تأثيره الكبير على أكثر الفلاسفة^(٣٦). ومع ذلك فقد وجد من بينهم من انتقد هذا الدليل انتقادا لاذعا "كابن سينا" مثلا الذى رفض دليل الحركة قائلاً "من القبيح أن يصار إلى الحق الأول عن طريق الحركة، ومن طريق أنه مبدأ الحركة. . . واعجزاء أن تكون الحركة هى السبيل إلى إثبات الحق الذى هو مبدأ كل شىء"^(٣٧).

٢ - دليل العلة التامة (الفاعلة):

تبين لنا مما سبق عند حديثنا عن دليل الحركة الفارابية كيف أن الفارابيين لم يقف عند حدود هذا الدليل وإلا أصبح الله عنده علة غائية وليس خالفا للكون مما يتعارض مع أصول عقيدته الإسلامية. ولذا فقد شهد هذا الدليل تطورا وأضحى على يد الفارابى بتأثير مؤثرات دينية - وحتى لا يقف عند حدود اعتبار الإله علة غائية فحسب كما هى عند المعلم الأول - وجدناه يؤكد الصورة الفاعلية لله ومن خلال مبدأ العلية إذ يقول: "كل مالم يكن فكان إليه سبب، ولن يكون المعدوم سببا لحصوله فى الوجود، والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا فليسب صار سببا وينتهى إلى مبدأ يترتب عنه أسباب الأسباب على ترتيب علمه. بها، فلن نجد فى عالم الكون طبعا حادثا إلا عن سبب، ويرتقى إلى سبب الأسباب"^(٣٨) فالموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات^(٣٩).

فإذا تأملنا العالم المتغير. وجدنا أنه يتكون من موجودات لها سبب، وهذا السبب سبب لآخر، ولا يمكن أن تستمر سلسلة العلل والأسباب الفاعلة إلى مالا نهاية. لأنه إذا كان "أ" سببا لـ "ب" و"ب" سببا لـ "ج" و"ج" سببا لـ "د" . . . إلخ فمعنى ذلك سيكون "أ" سببا لذاته وهذا غير مقبول، لذلك وجب وجود سبب فعال لا مسبب له خارج سلسلة الأسباب الفعالة وهو الله^(٤٠).

فالأمر الممكن الوجود لا تتسلل فى العلية والمعلولية إلى مالا نهاية له، ولا أن يكون دور، بل تنتهى إلى أمر واجب الوجود بذاته وهو الله أو العلة الفاعلة. فهذا القول يستند إلى استحالة التسلسل فى العلل والمعلولات وهو مبنى على أساس أرسطى مفاده "أن ما لا نهاية له لا يوجد بالفعل". أى لا يدخل كله مجتمعا فى الوجود لأن مالا نهاية له لا يعد ولا يحصى. فلو فرضنا أن العالم حادث أو متحرك وله محدث أو محرك، فإذا كان هذا المحدث له محدث وتسلسل المحدثون إلى مالا نهاية، لم يمكن أن يوجد هذا العالم. لأن وجوده لا يتم إلا بعد وجود مالا نهاية له من العلل والمعلولات، ولما كان العالم موجودا لزم القول بوجود محدث أول لا محدث له^(٤١). وهكذا فالله علة تامة لأنه "متى وجد للأول (أى الله) الوجود الذى هو لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات"^(٤٢).

وهو أيضا علة فاعلة " وأنه سبب أول لسائر الموجودات على أنه أول فاعل لها، ثم أنه غاية لها، ثم أنه صورة لها"^(٤٣).

والفارابى هنا يؤكد الصورة الفاعلية للذات الإلهية، تلك الفاعلية التى لا تصدر على سبيل الطبع بل هى عارفة ومريدة بما يفيض عنها، فكون الله فاعلا يعنى أنه مريد وقادر. وإن كان مدلول الإرادة والقدرة عند الفارابى يختلف عن مدلولها عند المتكلمين الذين أدركوا أن القدرة أو الإرادة لله هى "إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل". بينما هى عند الفارابى تعنى أنه لا تراخ بين الفعل والإرادة، أى أنها ليست بمعنى خروج الفعل الإلهى من حال القوة إلى حال الفعل كما يقول المتكلمون، فهذا ما لا يقبله الفارابى لأن الله هو العلة التامة وهو الكمال المطلق فهو "الأول والآخر لانه هو الفاعل والغاية فغايتة ذاته وإن مصدر كل شئ عنه ومرجعه إليه"^(٤٤).

وقد أكد الفارابى فاعلية الله وإرادته بقوله "إرادة الله قبل كون الشيء بالذات وهما يكونان معا لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله فى الزمان، وإنما فى حقيقة الذات. لا شك نقول أراد الله فكان الشيء. ولا نقول كان الشيء فأراد الله" (٤٥). فالفارابى يعترف بإرادة الله وفاعليته فى الكون ولا ينكرها، ولكنه يوضحهما بالمعنى الذى يناسب فهمه لواجب الوجود. ومن أجل ذلك تعرض لهجوم الأشاعرة كما سنبين ذلك عند تعرضنا لموضوع قدم العالم عند الفارابى.

وسوف نلاحظ أن هذا الدليل الذى ترجع جذوره إلى أفلاطون (إذ إن أحد أدلة وجود المثل عند أفلاطون يقوم على استحالة التسلسل هذا). كما ترجع إلى أرسطو الذى استند عليه لإثبات وجود المحرك الأول - قد تأثر به أكثر المتكلمين والفلاسفة. فقد استخدمه ابن سينا، والكندى، وابن طفيل، وابن رشد (٤٦). كما تأثر به توما الاكوينى بصورة واضحة فهو يقول: نجد فى عالم الحواس نظاما من العلل الفاعلة، وليس ثمة حالة معروفة أو "ممكنة" يكون فيها الشيء سببا "علة" فاعلا لذاته... والأسباب "العلل" الفاعلة لا يمكن أن تستمر إلى أبدا لا نهاية. لذلك من الضرورى الاعتراف بعلة "سبب" فاعل أول نطلق عليه اسم الله" (٤٧).

٣ - دليل العناية والغائية:

يعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة العرب الذين أكدوا على القول بالغائية فى الكون وبالنظام والإتقان الموجود فيه، وقد مر بنا سابقا كيف أن الفارابى فى دراسته لعلل الموجودات قد قال بعلة رابعة هى العلة الغائية بالإضافة إلى علل ثلاث هى: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلية وانتهى إلى أن الله "الواجب لذاته هو الغاية إذ كل شيء ينتهى إليه كما قال [وإن إلى ربك المنتهى]. وكل غاية فهى خير فهو خير مطلق" (٤٨).

ولم يقف الفارابى فى إثبات وجود الله عند حدود فكرة الغائية فحسب وإلا كان «كأرسطوا» الذى اعتبر الله المنظم الوحيد لهذا العالم، والأشياء منظمه فى الكون على نحو يجعلها متجه نحو غائية معينة، وهى غائية ليس مصدرها تدبير العقل الإلهى، وإنما مصدرها قوة لا واعية هى «الطبيعة». وقد ظهر ذلك فى قوله «أن الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا. فالإله لم يخلق العالم ولا يعرفه ولا يعنى به، لأن العالم أخط من أن يناله العلم الإلهى، وهو ليس أكثر من صورة يتعشقها محبوبها لأنه لا يؤثر فيها إلا كعلة غائية يفسر على أساسها الحركة والتغير فى العالم»^(٤٩)، بل إننا نجد أن الفارابى قد ربطا ربطا وثيقا بين فكرة الغائية، وفكرة العناية الإلهية «وعناية الله محيطه بجميع الأشياء ومتصلة بكل واحد»^(٥٠).

ولم يكن ذلك إلا نتيجة لمؤثرات إسلامية بارزة. فابتعد إلى حد ما عن أرسطوا كما سبق وذكرنا، كما أبتعد عن أفلاطون الذى كان يرى أن العالم يعد غاية فى الجمال ولا يمكن أن يكون النظام الموجود فيه نتيجة للمصادفة، بل أن هذا الجانب الغائى قد ظهر عنده فى بوصفة لله بأنه روح خير عاقل مدبر عادل منظم^(٥١). وأثبت الفارابى أن الكون كله سماؤه وأرضه تسوده الغائية ويعد مظهرها ودليلا على العناية الإلهية، ولقد وضحت هذه العناية فى علاقة الموجودات بعضها ببعض، وفى علاقة موجودات العالم السفلى بموجودات العالم العلوى، وكيف تؤثر هذه الموجودات العلوية فى موجودات عالمنا الأرضى اعتمادا على مبدأ السببية بعد طبعها بالطابع الميتافيزيقى كما سبق وعرضنا ذلك. وفى ذلك يقول الفارابى: «... وأن نعلم مراتب الموجودات كلها، وأن منها أول، ومنها أوسط، ومنها أخير. والأخيرة منها لها أسباب وليست هى أسباب لشيء دونها، والمتوسطة هى التى لها سبب فوقها وهى أسباب لأشياء دونها، والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب

آخر فوقه. ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات، والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن ينتهى إلى الأول، ثم كيف يبتدئ التدبير من عند الأول وينفذ فى شىء من سائر الموجودات على الترتيب إلى أن ينتهى إلى الآخر (٥٢).

ونود أن نشير إلى أننا إذا نظرنا إلى تراث المفكرين «متكلمين أو فلاسفة» لوجدنا أنه لا يكاد يخلو مذهب أحدهم من الاستدلال بهذا الدليل، وهو دليل العناية والغائية على وجود الله. فكثيرا ما تردد هذا الدليل عند المعتزلة وخاصة فى دراستهم لأصل من أصولهم الخمسة هو أصل (العدل) إذ أن القول بالعدل عند المعتزلة يتفرع عنه القول بالغائية والعناية الإلهية.

وما يقال عن المعتزلة يقال عن الأشاعرة الذين أثبتوا فى كثير من كتبهم التى ألفوها وجود العناية الإلهية وربطوا بينها وبين القول بالغائية (٥٣) وقد وجدت هذه الفكرة أيضا عند الكندى إذ أنه يقدم لنا فى دليل من أدلته على وجود الله الأسباب التى من أجلها يجب أن نعتقد بالحكمة الإلهية والغائية، وإذا رجعنا على سبيل المثال إلى رسالته «فى الإبانة فى العلة الفاعلية القرية للكون والفساد» وهى من أهم رسائله. نراه يذهب إلى أن النظام والتدبير فى هذا العالم يدلنا على منظم ومدير له (٥٤).

كذلك تظهر الغائية بصورة واضحة عند ابن سينا وفيما يقدم من أمثلة على الغساية الموجودة فى الكون، وحين يتابع أرسطو فى القول بالعلة الغائية (٥٥).

أما «ابن طفيل» فإنه يعتمد فى استدلاله على وجود الله على دليل الغائية والعناية الإلهية، وهذا ما ينطبق أيضا على فيلسوف المغرب «ابن رشد» الذى ربط ربطا دقيقا بين آرائه فى السببية وضرورة تلازم الأسباب ومسبباتها،

وبين قوله بالغائية، كما ربط بين القول بالغائية والقول بالاختراع وهو دليله الثاني على وجود الله تعالى^(٥٦).

كذلك ظهر أثر هذا الدليل على فلاسفة أوروبا كالقديس توما الاكوينى^(٥٧). نخلص من هذا إلى أن الفارابى قد قدم الكثير من الأدلة الكونية على وجود الله، منها ما يقوم على ضرورة الوصول من الحركة إلى محرك أول، ومنها ما يستند إلى فكرة العناية والغائية فى الكون، ومنها ما يستند إلى استحالة العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية أو دليل العلة التامة الفاعلة. ونود أن نشير إلى أن هذه الأدلة إذا كانت تمثل طريق الصعود الذى أشار إليه الفارابى فى استدلاله على وجود الله على أساس أنها تبدأ من الموجودات أو العالم أو المعلول لتصل إلى السبب الأول أو العلة الأولى، فإنه يشير إلى عدد آخر من الأدلة العقلية، ويحيث نستطيع بواسطتها الوصول إلى الله من خلال فكرة الله ذاتها وهو ما يسمى طريق الهبوط، وما ذلك إلا لأنه وجد أن طريق الاستدلال أوثق وأشرف من الطريق الحسى، وهو يرى أن العقل الإنسانى لقصوره، وانشغاله بالأمور الحسية والمادية، ونظرا لتشويش الخيال فهو كثيرا ما يضل وقد تصل بعض العقول إلى معرفة الله عن هذا الطريق الحسى وقد تضل أخرى. ولذلك فضل الفارابى الوصول إلى الله من خلال فكرة الله نفسها. يقول الفارابى: «إذا عرفت الحق أولاً عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق، وأن عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف الحق، فانظر إلى الحق فلإنك لا تحب الأفلين بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه»^(٥٨). فمعرفة الله «بخصائصه وصفاته» من شأنها أن تؤدى إلى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه، لكن معرفتى لهذا العالم المحسوس قد لا تؤدى إلى معرفة الماهيات أو الموجود الذى ماهيته عين هويته.

ب- من هذه الأدلة العقلية التي أشار إليها الفارابي. دليل الوجود والماهية،
ودليل الممكن والواجب، فما هي حقيقتهما؟ وكيف اعتمد عليها الفارابي
في إثبات وجود الله؟

١- دليل الماهية والوجود:

تعتبر التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة وإن
اتصلت ببعض الآراء اليونانية وقد انتقلت هذه الفكرة إلى فلاسفة الغرب
ولاقت نجاحا يفوق نجاحها عند العرب، ويرجع ذلك إلى صلتها بفكرة
الالوهية والتعويل عليها في البرهنة على وجود الله.

وقد قال بها الفارابي تمهيدا لاستخدامه دليل الممكن والواجب. إذ أن
فكرة الوجود والماهية تتصل بذلك التقسيم الثلاثي الذي قال به الفارابي وابن
سينا، وهو قسمه المدركات إلى ممكن، وواجب بغيره، وواجب بذاته.

وملخص هذا الدليل أن الوجود ليس جزءا من ماهية الشيء إلا بالنسبة
للباري جل شأنه الذي لا يفصل وجوده عن ذاته، فنستطيع أن نتصور ماهية
شكل هندسي مثلا دون أن نعرف هل هو موجود أم لا. وفيما عدا الإله
الوجود يعتبر عرض من أعراض الذات، وذلك لأن الموجود إن كان علة ذاته
فهو الحق في ذاته، والواجب الوجود بذاته، وإن كان معلولا لغيره فوجوده
مستمد من غيره وليس جزءا من ذاته، وليس ثمة إلا الله هو واجب الوجود
بذاته. وفي ذلك يقول الفارابي: «وإن وجوده ليس لاحقا لماهية غير الوجود،
وأنه لا ماهية له غير أنه واجب الوجود وهي أثبتة»^(٥٩). ويؤكد ذلك بقوله:
هل من حقنا أن نسأل «هل الإله موجود؟» أى «هل ما نعتقد فيه أو نعقل منه
في النفس هو بعينه خارج من النفس؟

ويرى أن السؤال هل هو موجود؟ بمعنى هل الشيء له قوام بشيء؟ وهل الشيء له وجود به وقوامه هو فيه؟ إنما كان يسوغ فيما تنقسم ماهية وجوده وذاته، وفي ماله سبب به قوامه بوجه من الوجوه، والإله يجتمع فيه أن لا قوام له بشيء آخر أصلاً، ولا سبب لوجوده، ولا ذاته غير منقسمة ولا بوجه من وجوه الانقسام، فإذاً ليس يسوغ أن يسأل عنه بحروف هل هو موجود؟ ولكن أن قصدنا «بهل هو موجود» معنى هل هو ذات ما من حازه أو هل هو له ذات؟ كان السؤال صحيحاً من هذا الوجه^(٦٠) فإن الذي لا تنقسم ذاته فإن معنى وجوده هو أنه موجود ويكون لا فرق فيه بين أن يقال أنه هو موجود، وأن له وجوداً. فإن وجود ما هو موجود هكذا ليس هو غير الذات التي يقال فيها إنها موجودة. أما ما ينقسم وجوده، فإن وجوده الذي هو به موجود غيره بوجه ما على ما يكون جزء الكل غير الكل، وجزء الجملة غير الجملة، وعلى أن ذلك الوجود الذي به الشيء موجود وأن له أيضاً وجزءاً، أعنى أنه ينقسم وأن له جزءاً به وجوده^(٦١).

وهكذا فالموجود على الإطلاق هو الموجود الذي إنما وجوده بنفسه لا بشيء آخر غيره، فيكون قولنا فيه «هل هو موجود» بهذا المعنى^(٦٢). وينتهى الفارابي إلى أن الوجود العيني ليس داخلاً البتة في حد الماهية، وبالتالي فهو ليس مقوماً لها. فالماهية متميزة عن الهوية. ولقد كان هذا التمييز بين الهوية والماهية هو الأساس الذي استند إليه الفارابي في إثبات الوجود الإلهي، لأنه إذا كانت الماهية متميزة عن الهوية لكان معنى هذا وجود الماهية داخل الوجود الحسي ليس لذات الوجود الحسي وإنما من فعل فاعل آخر. ويستمر التسلسل إلى أن نصل إلى فاعل أول لا ينبغي أن تكون هويته متميزة عن ماهيته. «فكل ماهويته غير ماهيته وغير المقدمات لماهيته فهويته عن غيره وتنتهي إلى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية^(٦٣)».

على أننا يجب أن نشير إلى أن المغايرة بين الوجود والماهية ليست إلا في التصور الذهني فقط، أما في عالم الموجودات الذي هو خارج عن التصور الذهني فإنه لا توجد مغايرة بينهما بتاتا فإن الماهية والوجود موجودان معا في شيء موجود واحد.

وعما هو جدير بالذكر أن هذا الدليل صادم نجاحا كبيرا لدى فلاسفة الغرب يزيد على نجاحه عند العرب، وهو إن كان قد صادم هوى من «ابن سينا» تلميذ الفارابي بحيث اعتمده في إثبات وجود الله، إلا أنه وجد هجوما شديدا من فيلسوف المغرب «ابن رشد» فقد أنكّر أن يكون الوجود عرضا لأنه ليس واحد من أعراض الجوهر التسعة التي قال بها أرسطو^(٦٤).

أما مفكروا القرن الثالث عشر من اللاتين فقد تأثروا بفكرة التفرقة بين الوجود والماهية واعتبروها من المبادئ الميتافيزيقية الأساسية التي أقاموا عليها البرهنة على وجود الله، خاصة «البيير الكبير» الذي أخذ بها كما هي بينما توسع فيها القديس «توما الأكويني» واستعان بفكرة الإمكان والضرورة على وجود الله، وإن كان لا يأخذ بالدليل الانطولوجي لأن في الانتقال من الوجود المتصور إلى الوجود الفعلي شيئا من المغالطة^(٦٥).

كذلك كان هذا الدليل من أول المسائل التي تأثر فيها «ابن ميمون» بالفارابي إذ يقول: إن الله عز وجل قد تبرهن أنه واجب الوجود ولا تركيب فيه وليس ندرك إلا آتيته فقط لا ماهيته، فيستحيل أن تكون له صفة إيجاب لأنه لا آتية له خارجا عن ماهيته فتدل الصفة على أحدهما^(٦٦).

ويبدو من هذا النص أن طريقة تفكير ابن ميمون واستدلّاله في هذه القضية تعود أساسا إلى «الفارابي» و«ابن سينا» من بعده، وقد يعتقد البعض أن «موسى ابن ميمون» قد ناقض نفسه في النص السابق فيينما يقول: «وليس

ندرك إلا آتيته فقط لا ماهيته» ويضيف قائلا «لأنه لا آتية له خارجا عن ماهيته».

وحقيقة الأمر أن هاتين القضيتين متناقضتان بالفعل لأنه يفصل في الأولى بين الوجود والماهية، وفي الثانية يقول بعينه الوجود والماهية في الله تعالى. إلا أننا نجد توضيح هذه المسألة عند الفارابي الذي يقرر أن ماهية الله هي آتيته وهذه الآتية هي وجوده تعالى الخاص به، إلا أن هذه الآتية هي عين الماهية لا ندرك كنهها، ومعرفتنا بالله تعالى ليست إلا بمعرفة الوجود العام. أي أننا نعرف أنه موجود ولا نعرف كنه وجوده الخاص به (٦٧).

ولقد كان هذا الدليل مثار نقد من «الغزالي» الذي قال بأن للواجب حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة وليست معدومة. والماهية في الأشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود. فكيف في القديم؟ فالوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقولة (٦٨). وهنا نلاحظ أن المتكلمين (سوى الأشعرى واتباعه) أثبتوا لله ماهية غير وجوده. أما الفلاسفة فمنعوا واحتجوا بأنه لو كانت له ماهية غير الوجود لكان الوجود قائما بها فيصبح صفة زائدة له وهو ممتنع، وقد أيد «الخواجة زاده» قول الفلاسفة وصرح أن كون ماهية الله عين وجوده لا يخالف أصول الإسلام (٦٩). أما «ابن رشد» فقد انتقده، وقال إن هذا الدليل مبني على غلط وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه (٧٠) والتابع معلول فيكون الواجب الوجود معلولا وهو متناقض. ويرى أن منبع التلبس يعود إلى إطلاق لفظ «الوجود الواجب» ويرى أن له حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة أي ليست معدومة ووجودها مضاف إليها.

٢ - دليل الممكن والواجب:

إذا كان الفارابي قد أثبت في الدليل السابق أن من الكائنات ما يجب أن يدخل في حلة معنى الوجود وهو الله تعالى إذ لا ينفصل فيه الماهية عن

الوجود، وليست الماهية والوجود إلا شيئا واحداً في ذات الله، فإنه أثبت أيضاً أن ما هو خارج عن الله يعتبر الوجود فيه معنى رائد على ماهيته وعارض من عوارضه، فهو إذن في احتياج إلى علة، وبعد أن كانت هذه العلة عند أرسطو علة غائية فقط لا عمل لها ولا شأن لها إلا أن تعقل ذاتها بذاتها ولذلتها، أصبحت عند الفارابي علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها فهي مبدأ كل وجود.

وهكذا فمن التمييز بين ماهية الشيء ووجوده يؤدي ذلك إلى التمييز بين الممكن والواجب. فما هي حقيقة هذه التصورات؟؟ وكيف استخدمها الفارابي في الاستدلال على وجود الله؟

يرى الفارابي أن الوجوب، والوجود، والإمكان هي كلمات بديهية لا تحتاج إلى إيضاح، ولا يمكن حلها منطقياً لأنه لا توجد كلمات أوضح وأعرف منها، وإذا عرفت فإنما يكون التعريف على سبيل التنبيه على الوجود والوجوب والإمكان، لا على سبيل أنها تعرف بمعانٍ أظهر منها^(٧١).

والفارابي يقيم دعائم هذا الدليل الميتافيزيقي على الاستنباط من فكرة الوجود ومن النظر فيها نظراً عقلياً مجرداً، فهو دليل التأمل في معنى الوجود وفيه يقسم الموجودات إلى قسمين: ممكن الوجود، وواجب الوجود. فيقول: «أن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. وأن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت. والأشياء الممكنة

لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شىء واجب هو الموجود الأول (٧٢).

يتحدث الفارابى فى النص السابق عن ثلاث مصطلحات هامة سيكون لها دورها إلهام فى مذهب الفارابى فى الإلهيات وهى: واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره والممكن.

أولاً: فالواجب الوجود: هو الوجود الذى لو فرضنا عدم وجوده للزم عن ذلك المحال، لأن الفرض يتناقض مع حقيقة القول بالواجب. ويقسمه الفارابى إلى قسمين:

أ - واجب الوجود بذاته: وهو الذى لا علة له أبداً، ولا يمتاز بكثرة ولا ضد له، ووجوده أول وجود، ومنزه عن جميع أنحاء النقص وهو الموجود بالفعل.

ب - واجب الوجود بغيره: وهو الذى وجوده وعدمه كلاهما بعلة. لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزاً عن العدم، وإذا عدم حصل له العدم متميزاً عن الوجود يستخدم الفارابى هذا المفهوم، ليؤكد أن الشىء لا يمكن أن يكون علة ووجود ذاته، وذلك لأن الإمكان دليل على فاعلية العلة.

ثانياً - الممكن الوجود: ويقصد به الوجود الذى متى فرض غير موجود لم يلزم عنه محال، باعتبار أنه لا يوجد إلا بالقياس إلى علته، أو هو الموجود بالقوة.

وهكذا أصبح لدى الفارابى ثلاثة مفاهيم عقلية، فالأشياء فى الكون لا يخلو أمرها بين حالتين: فهى إما فى طور الاستعداد والإمكان دون أن يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى ويقال

عنها في هذه الحالة إنها ممكنة الوجود بذاتها، وعلى فرض أن الأسباب الخارجية لم تتوفر لنقلها من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلي فإنه لا يلزم عن ذلك محال عقلي.

أما بالنسبة للحالة الثانية وهي أن تتوافر الأسباب الموجبة لنقل هذه الموجودات من طور الإمكان إلى طور الوجود فعندئذ لم يعد هناك مجال لبقائها في طور الإمكان، بل يصبح وجودها واجبا، ولكنه ليس ذاتيا بل هي واجبة الوجود بغيرها^(٧٣) وهذا الواجب الوجود بغيره عنصر جديد في فلسفة الفارابي الإلهية. وقد أخذته الفارابي ليكون الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود بذاته، وبين الممكن العقلي الخالص حتى يعبر عن هذا العالم وينصفه وصفا ينطبق عليه^(٧٤). فالنور مثلا لا يوجد قبل شروق الشمس، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها، فإذا طلعت كان واجب الوجود بغيره أي نتيجة حتمية لعلته (الشمس).

والفارابي في استدلاله على وجود الواجب بذاته إنما يستدل عليه من غيره لا من ذاته، لأن مآل استدلاله في نظريته إلى الوجود وحده أن يجعل ممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود. فالعقل في تصوره الوجود لا بد أن يصل إلى واجب وجود بذاته بناء على أنه لو افترض الوجود كله من نوع واحد هو نوع الممكن لأدى افتراضه هذا حتما:

١ - إما إلى تسلسل في العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية.

٢ - وإما إلى القول بالعلاقة الدورية بين العلة والمعلول. وكلاهما يحكم العقل باستحالة وقوعه.

وبعبارة أخرى أن الممكن يحتاج علة تخرجه إلى حيز الوجود. ولما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد للأشياء الممكنة من

أن تنتهى إلى شىء واجب . وهذا الواجب هو الوجود الأول الذى يمنح الوجود لكل ممكن (٧٥).

ونستطيع القول بأن ارتباط دليل «الوجود والماهية» بدليل «الممكن والواجب» قد ظهر واضحا فى استنباط تلك المفاهيم العقلية التى بنى عليها الفارابى دليله فى إثبات وجود الله . فقد استطاع الوصول إلى أن عدم المغايرة بين الوجود والماهية ، على معنى أنه لا ينسب الوجود للماهية والماهية للوجود ويؤدى إلى تحقق هذا المفهوم فى «واجب الوجود» ، بمعنى أن وجوده ضرورى لذاته ولا يمكن تصور ماهيته بدون وجوده ، أما المغايرة بين الوجود والماهية ، بمعنى أنه لا توجد علاقة بين الماهية والوجود فيتحقق ذلك المفهوم فى «ممكن الوجود» . وحين يقال أن الوجود عارض للماهية فإن هذا العرض ليس بمعنى العرض فى الفلسفة والمنطق الذى يقوم بالجوهر ، لأنه على هذا يجب أن يكون الوجود من المقولات العشر ، ويجب أن يكون الشىء أو الجوهر موجودا قبل أن يتصف بالوجود ، فالوجود ليس من أمثال هذه الأعراض وإنما هو عرض بمعنى أن يعرض ويحدث ويحصل فى عالم الأعيان (٧٦) .

وقد تبين من هذا الارتباط أنه لا يوجد لواجب الوجود وهو «الله تعالى» سبب أو علة عند الفارابى ، أما ممكن الوجود فله سبب ، ومعنى الإمكان هو أن يتساوى طرفاه أى وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته سيان أن يترجح أحد طرفيه على الآخر نظرا لذاتهما بلا مرجح ، وفى ذلك يقول الرازى «الحكماء اتفقوا على أن الإمكان هو المحوج إلى السبب وبرهان ذلك أن الشىء إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون كلا الجانبين بالنسبة إليه على السواء ، استحال أن يترجح أحدهما على الآخر إلا السبب» (٧٧) . فإذا ثقلت كفه طرف الوجود للممكن يكون الوجود ضروريا له جانب من جانب

واجب الوجود. فيوجد هذا الممكن خارج الذهن. فهذا الوجود قد اكتسب صفة واجب الوجود من غيره (٧٨).

هذا وسوف نلاحظ أن فكرة تقسيم الوجود إلى واجب وممكن تتخلل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها.

فابن سينا على سبيل المثال وفي بحثه في الوجود يعتمد على تحليل معاني الواجب والممكن، ويحدد الارتباط بين أحد طرفيه بالآخر. وهو يتفق مع الفارابي في جوهر الفكرة وفي العناصر التي تتكون منها والاتجاه الذي يسير فيه والغاية التي يقصد إليها، ولكنه يمتاز في تفاصيل هذه الفكرة والقدرة على عرضها بمزيد من الشرح والإيضاح والتبسيط، وقد عرضه «ابن سينا» دون أى تعديل في كتابه «الإشارات والتنبيهات» ويرى ابن سينا أن هذا الدليل أوثق وأشرف من أى دليل آخر إذ أنه طريق الخاصة الذين لا يحتاجون إلى أن «تقرع عصاهم» حتى يتنهوا إلى حقيقة الوجود، فهو يرى أنه ينبغي ألا نلتبس البرهان على وجود الله مستدلين عليه بشيء من خلقه وفي هذا تعريض بالمتكلمين الذين يتخذون من حدوث العالم دليلا على وجود محدث له، بل ينبغي أن نستند إلى تحليل طبيعة الإمكان فنستدل على الواجب الذي وجوده ماهيته بإمكان الممكن الذي يفترق إلى الوجود، لأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره، أعنى من جهة الإمكان لا من جهة الحدوث. إذ أن ارتباط الوجوب بالإمكان أقوى من ارتباطه بالحدوث. بل تكاد لا توجد أى علاقة بين الوجوب والحدوث (٧٩).

ورغم أن «الإمام الغزالي» قد وصم الفلاسفة بالكفر والإلحاد في تلك الحملة الشعواء التي شنّها في هجومه عليهم واعتبر الفارابي وابن سينا من المارقين في الدين لتابعهم فلاسفة اليونان، إلا أنه قد استعار بعض أدلتهم وآرائهم. بينما نحمد في كتاب «معارج القدس» يستدل على وجود الله بنفس

مصطلحات الفلاسفة إذ يقول: «فإن قبل: فما الدليل على أن في الوجود موجدا واجب الوجود يتعلق الكل به، ولا يتعلق وجوده بغيره، فيكون منتهى الموجودات، ومن عنده نيل الطلبات؟

قلنا: «لأن الموجود، أما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود. ويمكن الوجود لا بد أن يتعلق بغيره وجودا ودواما والعالم، بأسره ممكن الوجود فيتعلق بواجب الوجود» (٨٠).

وواضح من هذا الدليل مدى التشابه العظيم بمسلك الفارابي وابن سينا في استدلالهم على وجود الله بدليل الممكن والواجب، وإن كانت هناك ملاحظة هامة يجب أن نضعها في اعتبارنا وهي أن الغزالي استخدم مصطلحات واجب الوجود، ويمكن الوجود فقط وانتهى من ذلك إلى إثبات حدوث العالم، بينما نجد أن الفارابي وابن سينا قد أحدثا مفهوم «واجب الوجود بغيره» حتى يتسنى لهم الخروج من المأرق الذي ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون إذا كان معلولا للعلة الأولى الواجبة. فالعالم قبل أن يوجد كان في حيز «الممكن للذات»، وبعد أن أوجدته العلة الأولى أصبح في حيز واجب الوجود بغيره «ونظرا لارتباط العلة بمعلولها، فالعالم قديم ولكنه ليس قديما بالذات وإلا أصبح هناك قديمين وهذا محال، بل هو قديم بالزمان أي لم تنقضى مدة بين وجوده وأحداثه، وأن كان حادثا في ذاته معلول للعلة الأولى التي أوجدته.

نقول رغم استناد الغزالي على هذا الدليل الفلسفي في إثبات وجود الله، إلا أنه سرعان ما يتحول عنه وينحى منحى المتكلمين في إثبات وجوده تعالى فيعمل على دليل الحدوث بقوله «كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث فليزِم منه أن له سببا» وهكذا يطغى الغزالي الأشعري على الغزالي الفيلسوف (٨١).

كذلك تأثر به «موسى بن ميمون» وقد ظهر ذلك فى قوله «إن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لأنه أن حضرت أسبابه وجد، وإن لم تحضر أو عدت أو تغيرت نسبها الموجبة لوجوده لم يوجد» (٨٢). كما يقول تبرهن أنه لا بد ضرورة أن يكون ثم موجود واجب باعتبار ذاته ولولاه لما كان ثم وجود أصلا» (٨٣).

ويستشهد بأقوال الفارابى فى معرض نقده للدليل الحدوث عند المتكلمين فيقول: «وكذلك يفعلون فى كل عرض من الأعراض الحادثة، فأنهم يعددون أشخاصها المعدومة ويتخيلون كأنها موجودة وكأنها ذات بدأ، ثم يزيدون على ذلك التوهم أو ينقصون منه، وكل هذه أمور وهنية لا وجودية. وقد أدمج «أبو نصر الفارابى» هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم فى جميع جزئياتها» (٨٤).

هذا بالإضافة إلى أن «توما الأكوينى» قد اعتمد على هذا الدليل بصورته الفارابية فى استدلاله على وجود الله فيقول: «نجد فى الطبيعة أشياء ممكنة الوجود أو غير ممكنة الوجود... ولكن من المستحيل على هذه الأشياء أن توجد دائما... لذلك فليس جميع الأشياء ممكنة فحسب، ولكن يجب أن يوجد شيء ما وجوده واجب. ولكن كل واجب الوجود أما أن يسبب وجوبه آخر أولا يسببه، ومن المستحيل الاستمرار إلى ما لا نهاية فى أشياء واجبة الوجود سبب وجوبها آخر، لذلك لا نستطيع إلا التسليم بوجود موجود يمتلك وجوبه من ذاته... يسبب فى الموجودات الأخرى وجوبها وهذا ما يقول الناس جميعا أنه الله» (٨٥).

وما ينبغى الإشارة إليه أن «لابن رشد» رأيا مخالفا لآراء الفلاسفة الذين اعتنقوا هذه المقولة الفارابية فى الاستدلال على وجود الله، وهو يرى أن هذا الدليل يتفق فى بعض جوانبه مع دليل المتكلمين (المعتزلة قبل الأشاعرة) وهم

يرون أنه من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى: ممكن وضرورى، كما بينوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وإن العالم بأسره لما كان ممكنا فلا بد أن يكون الفاعل له واجب الوجود، وهذا الاعتقاد وإن كان قولا جيدا ليس فيه كذب. فيما يقول «ابن رشد». إلا أن الخطأ يكمن فى قولهم بأن العالم بأسره يعد ممكنا، فإن هذا ليس معروفا بنفسه^(٨٦).

وهذا الدليل الذى قال به الفارابى وتابعه ابن سينا إذا أريد أن يخرج مخرج برهان - كما يقول ابن رشد - فلا بد أن يكون على هذه الصورة: الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها، فإن كانت العلل ممكنة لزم أن يكون لها علل. ومر إلى غير نهاية، وأن لم يكون هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل. فلا بد أن ينتهى الأمر إلى علة ضرورية. فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لن تخل أن تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب. فإن كانت بسبب سئل أيضا عن السبب، فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب وذلك محال، وإما أن ينتهى الأمر إلى سبب ضرورى بلا سبب أى بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورية^(٨٧).

فتقسيم الفارابى وابن سينا - والذى تابعا فيه الاشاعرة - للموجودات إلى ممكن الوجود، واجب الوجود وفهم الفارابى للممكن على أنه ما له علة وللواجب ما ليس له علة، لا يؤدى به فيما يقول ابن رشد إلى البرهنة على إمتناع وجود علل لا نهاية لها، إذا يترتب على وجودها غير متناهية أن يكون من الموجودات التى لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود^(٨٨).

كما أن الفارابى قد وضع العالم فى مقولة الإمكان أو الاحتمال كما وضع الاشاعرة بجميع ما فيه جازئ أن يكون على مقابل ما هو عليه. وهذا ما أدى بهم إلى القول بأن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها تعد غير ضرورية،

أى لا نجد ضرورة مثلا بين النار والإحراق بل من الجائز أن تكون مؤدية إلى البرودة (٨٩).

ولكننا أثبتنا سابقا أن الفارابى يقول بضرورة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهو حريص على القول بأن العلة إذا وجدت لا بد أن يوجد معلولها معها، ويبدو أن نقد ابن رشد لهذا الدليل يقصد به أساسا أن فكرة الفارابى وابن سينا فى هذا الدليل قد يؤدى إلى هذه النتيجة، ولكن الفكرة فى حد ذاتها لا تعبر عن القول بعدم الضرورة بين الأسباب ومسبباتها (٩٠). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التزام الفارابى بفكرة الوجود كمطلب أساسى فى وصف الشيء بأنه موجود، وأن الإله لا يفتقر لصفة لهذا الكائن عنه سوى الوجود، كان يقصد من ذلك استنباط موقف قرأنى يتخذ من دلالة الوجود أصلا فى تحقق الأشياء لكى لا يقع فى مشاكل اقتراض وجود شيء مع الله حين تمت عمليات الخلق وعند ذلك لا يستوى الأمران، بل هو أمر واحد لا غير. ففرض الفارابى إذن أن يضع صفة الوجود التى تتميز بالديمومة والاستمرار موضع الأصل من النظرية فكما نقول عن الله أنه قادر، كذلك نقول عن ريد من الناس أنه قادر، وليس من الحكمة أن يتبادر إلى الذهن أنه كما أن قدرة الله قديمة فيستتبع ذلك أن تكون قدرة ريد قديمة فهذه أحكام خاطئة وكذلك الحال عندما نضع مقولة الوجود مثلا بالنسبة للإله بأنها قديمة، وذاتية، فلا ينبغى أن يكون العالم بالضرورة قديما، بل أن الله منحه الوجود أى صدر عنه وجودا (٩١).

ومن هنا فموقف الفارابى ومن بعده ابن سينا وكل من أخذ بهذه المقولة لا يحتمل المبالغة التى رسمها ابن رشد، ولا يجب أن ننسى أن ابن رشد حين نظر إلى فلسفة المشاركة، نظر إليها وهو يضع الفكر الأزسطى نصب عينيه فجاءت أحكامه مخالفة لطبيعة العصر والبيئة التى نشأ فيها فلاسفة الإسلام.

ويعقب د. إبراهيم مذكور بعد مقارنة أدلة الفارابى وابن سينا بأدلة ابن

رشد فى إثبات وجود الله بقوله: «ولا شك أن موقف الفارابى وابن سينا أقوى وأوضح فبرهانهما (يقصد الممكن والواجب) أدق وأعمق» (٩٢).

وهكذا قدم لنا الفارابى عدد من الأدلة على وجود الله، تميز كل واحد منها باستناده إلى فكرة غير التى استند إليها غيره. فمن أدلة كونية تنتقل من الكائنات إلى موجد هذه الكائنات، إلى أدلة عقلية مجردة تنظر فى فكرة الوجود ذاتها وتستدل منها على وجود واجب الوجود وهو الله تعالى.

ورغم اختلاف كل فكرة عن الأخرى، واختلاف المنهج المتبع فيها إلا أنها جميعا كانت تهدف إلى غاية واحدة وهى إثبات وجود الله تعالى عما كان له أثره على الفلاسفة من بعده شرقا وغربا.

ثالثا: طبيعة واجب الوجود وصفاته:

بعد أن تناولنا استدلال الفارابى على وجود الله وكيف أنه اعتمد على بعض الأدلة الكونية والعقلية فى سبيل إثبات ذلك، ننتقل إلى تناول موضوع طبيعة واجب الوجود وصفاته.

وقد احتلت هذه القضية مكانة بارزة فى فلسفة الفارابى الإلهية. وما ذلك إلا لأنها كانت قضية العصر التى دار حولها النقاش، ثم الصراع اتخذ هذا الصراع أشكالا متعددة تنوعت بين من أثبت صفات أرلية مستقلة عن الذات الإلهية. مثل العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة. وهم أكثر «أهل السلف» ويبين من أنكر القول بوجود هذه الصفات مستقلة عن الذات الإلهية وهم «المعتزلة» حتى أن شعارهم كان «من أثبت صفة قديمة زائدة عن الذات فقد أثبت له شريكا». وذهبوا إلى أن الصفات هى عين الذات، ثم من حاول التوسط بين الموقفين وهم «الاشاعرة» فقال بأن الصفات أرلية، وقائمة بالذات وفى ذلك يقول «أبو الحسن الأشعري»: «البارى تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حى بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر... وهذه الصفات أرلية قائمة بذاته لا يقال هى هو، ولا غيره، ولا لا هو ولا لا غيره» (٩٣).

أما الفلاسفة فقد فهموا الذات الإلهية على أنها واحدة لا تكثر فيها، والله عندهم هو واجب الوجود الذى لا يتعلق وجود ذاته بغيره البتة، فكان واجب الوجود عندهم دلالة على ذات الله، كما يتحدثون عما يلزم عن واجب الوجود فإنه لا يمكن أن يكون عرضا لأن العرض يتعلق بالجسم وهو تعالى لا يمكن أن يكون جسما، لأن كل جسم ينقسم، وذاته تعالى لا يجوز فيها الانقسام، كذلك كل جسم مركب من صورة وهولى، والله يتنزه عن ذلك، كما أن وجوده لا يمكن أن يكون غير ماهيته. إذ أن الماهية تتحد مع الآتية فى واجب الوجود حتى يتعلق بغيره على النحو الذى يتعلق بغيره به، كما يستحيل عليه التغير لأن التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم تكن، ولكنه تعالى لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على ذاته لأنه إن كان وجوده ما يتقوم بتلك الصفة، فإن عدمها يطل وجوده، وتعلق وجوده بها صار مركبا من أجزاء لا تلتصم ذاته إلا بجمعها، وكل مركب من أشياء فهو معلول، والله تعالى منزّه عن ذلك كله^(٩٤).

وسوف نلاحظ أن الفلاسفة نظروا إلى ذات الله وصفاته بوصفها حقيقة واحدة فكان هناك اتحادا بين الذات وصفاتها على أساسى مقولة أن واجب الوجود «عقل وعقل ومعقول» وإذا كان هذا هو موقف الفلاسفة عامة، فما هى حقيقة الموقف الفارابى تجاه قضية الصفات وعلاقتها بالذات؟؟.

قبل أن يتناول الفارابى تلك القضية بالشرح والتحليل يحاول التمهيد لها بمدخل يوضح فيه طبيعة واجب الوجود، وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته؟ وما ذلك إلا لأنه أدرك عجز العقل البشرى عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفة ذاته، فحاول أن يلجأ إلى وسائل يلتصم بها معرفة تلك الماهية المقدسة. فهل وفق الفارابى فى ذلك؟؟

١ - طبيعة واجب الوجود، وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته؟؟

يقول الفارابى: «الأول لا يمكن تحديده أو تعريفه إذ أنه غاية فى البساطة، وهو ليس بجسم، هو وحده مطلقة غير منقسم»^(٩٥) كما يقول: «الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها، بل تعرف بصفاتها، وغاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتعالى عما يصفه الجاهلون»^(٩٦).

وهكذا يحدد الفارابى منذ بادئ الأمر طبيعة البحث فى واجب الوجود. حيث أكد أنه لا يمكن تحديده أو تعريفه لأن من شروط التعريف أن يكون دالا على الجنس القريب، والفصل النوعى، فالقضية «الإنسان حيوان ناطق» تعنى أن حيوان هو جنس للإنسان، أما صفة النطق فهى فصل نوعى يسعد جميع الحيوانات الأخرى غير الناطقة عن الإنسان. وهذا هو شرط التعريف، فإذا لم يكن لله جنس وهو كذلك، وإذا لم يكن له فصل نوعى وهو سبحانه كذلك، فإنه لا يمكن أن يعرف. وبناء على ذلك فالله هو الوجود التام، ووجوده بسيط غير مركب، وهذه البساطة لا يمكن أن يوجد وجود خارج منه من نوع وجوده فهو إذن واحد، وبساطة الله وكونه لا جنس له تجعل من المستحيل حده، لأن التحديد كما ذكرنا هو تركيب أو تعريف بالنوع والفصل كما فى الصور، أو تعريف بالمادة والصورة كما فى الجواهر وهذا كله مناف لبساطة الله^(٩٧).

وإذا كان الله غير قابل للتحديد لأنه لا تركيب فيه، ولا جنس له، فهل يعود ذلك إلى طبيعة الموضوع فى ذاته؟ أم لقصور فى عقولنا؟ بمعنى آخر. هل تقوى عقولنا على إدراك حقيقته فى ذاتها؟؟

يقول الفارابى: الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والإعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقتها... فلنا لا نعرف حقيقة الأول

بل إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود وهذا لازم من لوازمه لا حقيقته، ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات (٩٨). كما يقول «ولكن أذهاننا وقوى عقولنا ممتعة لضعفها وينعدها عن جوهر ذلك الشيء من أن نتصوره على التمام، وعلى ما هو عليه من كمال الوجود» (٩٩).

إذن نحن لا ندرك حقيقة الأول في ذاته - كما يقول الفارابي - لأن عقولنا بحكم محدوديتها لا تقوى على إدراك اللامتناهية وهي المتناهية، ولكن فكرته قائمة في نفوسنا وكما يقول الأستاذ عباس العقاد «أن مسألة وجود الله مسألة وعى قبل كل شيء فللإنسان وعى يقينى بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية، ولا يخلو «وعى» يقينى بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية لأنه متصل بهذا الوجود قائم عليه» (١٠٠). ومع ذلك ورغم إحساسنا الفطري بأنه يملأ نفوسنا، / إلا أننا عاجزون عن إدراك كماله المطلق، لأنه نور. ولغرض اثبات ضيائه تعجز عقولنا عن رؤيته، فإن إفراط كماله يبهتنا، فلا نقوى على تصويره على التمام، كما أن الضوء وهو أول المبصرات وأكملها وأظهرها به تصوير سائر المبصرات مبصرة، وهو السبب في أن صارت الألوان مبصرة، ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر، كان إدراك البصر له أتم، ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك فإنه كلما كان أكبر، كان أبصارنا له أضعف . .

ليس لأجل خفائه ونقصه، بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستتار، ولكن كماله بما هو نور يبهز الإبصار عنه. كذلك قياس السبب الأول، والعقل الأول، والحق الأول وعقولنا نحن (١٠١). فلما كان الله الوجود التام، كان لا بد أن تكون معرفتنا له أوضح معرفة وأدقها، ولكن هذا الوجود الإلهي مطلق الكمال ومن ثم فهو فوق قوانا الإدراكية، وهي بالتالي لا تستطيع إدراكه إدراكًا لا متاهيًا. وفي ذلك يقول الفارابي «ليس نقص

معقولة عندنا لنقصانة فى نفسه، ولا عسر إدراكنا له لعسره هو فى وجوده، لكن لضعف عقولنا نحن، عسر تصوره... إذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له أتم وأيقن. وأصدق، وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم» (١٠٢).

ولما كان العقل البشرى عاجزا عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفة ذاته، كان لا بد من وسائل يلتمس بها تلك الماهية المقدسة، ومن هنا كانت الصفات هى الوسيلة التى عن طريقها نعرف ذات الله حيث إن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته أقرب إلى العقول من معرفته ذاته. وفى ذلك يقول الفارابى: «الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها بل تعرف بصفاتنا، وغاية السبيل الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتعالى عما يصفه الجاهلون» (١٠٣).

٢ - بين الذات والصفات:

إذا كان «الكتاب الكريم» قد قدم لنا صورة للموجود الأول ينفرد بها عن سائر المذاهب، والآراء الفلسفية، حيث يصف الأول بأنه أقرب إليه من حبل الوريد(*)، «هو معكم أينما تكونوا»، «لا تدركه الأبصار»(*)، «ليس كمثله شئ»(*). بحيث نجد فى هذا الموقف الروحى ما يوضح اتصال الله سبحانه وتعالى بخلقه اتصالا لا ماديا، بعيد إلى أبعد الحدود عن الحلول والاتحاد، فإن الفارابى قد عبر عن هذا الموقف فلسفية دقيقة فقال: «لا يمكن أن يكون وجود أصلا مثل وجودنا، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر سواه، ولا يكون أصلا فى مرتبة وجوده لا نظير ولا ضد» فأعطانا أبو نصر صورة اللىسية هذه على شكل «وجودى» لا مثيل له (١٠٤).

وقد ذهب الفارابى فى مذهبه فى الصفات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكارا تاما القول بوجود صفات إلهية مستقلة عن ذاته تعالى اعتمادا على أن إله الفارابى فى غاية البساطة والكمال والجمال والتجريد، ومن هنا فقد كان

مبدأ أن «الصفة هي عين الذات» الذى استعاره من المعتزلة يشكل أساسا هاما تدور حوله فلسفة الفارابى الإلهية التى تبغى فى صورتها النهائية تأكيد معنى التوحيد فى أرقى صورة وهو تنزيه الله. يقول الفارابى: «لما كان البارى جل جلاله بآنيته وذاته مباينا لجميع ما سواه، وذلك لأنه بمعنى أشرف، وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه فى إنيته ولا يشاكله، ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه، فإن من الواجب الضرورى أن يعلم أن مع كل لفظه تقولها فى شيء من أوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى» (١٠٥).

فالفارابى إذن ينظر إلى واجب الوجود فى إطار أن ذاته تشمل الكل، ومن ثم فإن أى فعل أو أية صفة إنما تكتسب من وجود الذات. الذات إذن حاوية للصفات، أو بالأحرى أن الصفات والذات شيء واحد. «إن واجب الوجود مبدأ كل فيض، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه... وعلمه بذاته نفس ذاته... ويشهد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل وحده، وهو الحق وكيف لا وقد وجب» (١٠٦).

ويحاول الفارابى أن يبين طبيعة واجب الوجود عن طريق خلع مجموعة من الصفات عليه. وإن كان الفارابى قد عرضها بأسلوبه المعروف الذى ينحى به نحو الإجمال والتركيز فى أكثر كتبه ورسائله كآراء أهل المدينة الفاضلة، وعبون المسائل، ومبادئ الموجودات وفصوص الحكم، والتعليقات، والدعاوى القلبية... إلخ، إلا أنها جاءت واقية بالغرض الذى تناولها من أجله. من هذه الصفات:

أولا: صفة الوحدانية:

اهتم الفارابى بإثبات صفة الوحدانية لله سبحانه وتعالى، وما ذلك إلا

لأن أكثر الصفات التي سيخلعها الفارابى على الله تعالى إنما تترتب إلى حد كبير على القول بوحديته.

وقد لاحظنا أن الفارابى فى أكثر الأحيان يتحدث عن وحدانية الله بعد أن يذكر بعض صفاته الأخرى، فهو مثلاً يثبت وحدانية الله فى «الفصل الثانى» من كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» بعد أن يتحدث فى الفصل الأول منه عن الموجود الأول، وينفى عنه العدم والفسد ويثبت له الأزلية... الخ وكان الجدير بالفارابى أن يثبت أولاً وحدانية الله قبل أن يتحدث عن باقى الصفات (١٠٧).

فالله سبحانه وتعالى واحد لا مثيل له، ولا شبيه ولا ند، ولا يشاركه أحد فى ملكه، ذلك أن كل موجود يتميز بوجوده عن غيره، وكل موجود له كيانه الخاص عن كل ما عداه واستقلال الموجود عن غيره وتميزه يدل على وحدته. ولكن ما معنى وحدته تعالى؟

يقول الفارابى "وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التى له ليست لشيء غيره، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ... إذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين ولا ليس بجسم، وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجود ولا حصل ذاته من معانٍ مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ولا ضد له" (١٠٨). كما يقول: "... فإذا كان لا ينقسم هذا الانقسام وهو من أن ينقسم انقسام الكم وسائر أنحاء الانقسام أبعد، فهو أيضاً واحد من هذه الجهة الأخرى. ولذلك لا يمكن أيضاً أن يكون وجوده الذى به ينحاز عما سواه من الموجودات غير الذى هو به فى ذاته موجود، فلذلك يكون انحيازه عما سواه بوحدة هى ذاته" (١٠٩).

أما كيف برهن الفارابى على هذه الوجدانية. فنقول أنه اعتمد من ناحية على أساس من نظريته فى ترتيب الموجودات، كما أنه اعتمد من ناحية أخرى على معنى التام. فكيف حقق ذلك؟؟

يرى الفارابى أنه لما كان الله هو الموجود الكامل على وجه الإطلاق، فمن المستحيل أن يوجد معه إله غيره؛ لأنه لو جاز أن يوجد معه إله مثيل به فى كماله، لما كان هو أسمى وأكمل مبادئ الموجودات، ولوجب أن يوجد وجود أكمل منه يهبه هو وقرينه الكمال. فطبيعة الذات الإلهية وهى كمال محض تكفى فى البرهنة على وحدانيته (١١٠).

ونود أن نشير إلى أن هذا الدليل يستند إلى رأى الفارابى فى نفيه للشريك والتد؛ لأن الله إذا كان واحدا فلا شريك له، ولا يكون اثنان، فلو كان اثنين لكانت بينهما مباينة، وكان الذى تباينا به غير الذى اشتراكا فيه، فيكون الشئ الذى به باين كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما، والذى اشتراكا فيه هو الجزء الآخر فيكونا ندين متكافئين، أو يكون أحدهما ضد الآخر فيتمانعان، ولا يكون أولا بل يكون هناك موجودا آخر أقدم منه هو سبب وجوده وذلك محال (١١١).

ويعلق "د. أبو ريطة" على هذا الدليل ويقول أن "الكندى" استند عليه فى إثبات الوجدانية، وهو دليل فلسفى طريف، على أساسه جرى كل من الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام فى إثباتهم أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحدا (١١٢).

ويبدو أن الفارابى قد اعتمد على هذا الدليل العقلى بدلا من الاعتماد على النصوص القرآنية التى تقرر الوجدانية مثل قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وما ذلك إلا لأنه أراد أن يخرج عن دائرة الجدل الكلامية ويبعد عن أدلة المتكلمين والتى بلغت من التعقيد مبلغا كبيرا.

ويؤكد ذلك "ابن رشد" الذى يرى أن هذا الدليل الفلسفى رغم أنه لا يعتمد على الشرع إلا أنه أقل تعقيدا من أدلة المتكلمين (١١٣).

ورغم أن الفلاسفة والمتكلمين قد أقروا بوحداية الله، وعدم تعدده. إلا أن الخلاف بينهما ظهر حول مستلزمات الوحدانية. ويعترض الغزالي (*) على دليل الفارابى فى إثبات الوحدانية بأن تقسيم الفارابى خطأ لأنه لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس إحداهما علة للآخر؟ وأى معنى لقول القائل: أن ما لا علة له لذاته أو لعله إذ قولنا لا علة له سلب محض، والسلب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه أنه لذاته أو لا لذاته (١١٤).

ومن ناحية أخرى إذا فرض واجبا الوجود لكانا متماثلين، أو مختلفين. فإن كانا متماثلين فلا يعقل التعدد واللاتينية كالسواد فى مكان وزمان واحد فإنهما ستواد واحد، وإن كانا مختلفين كانا مركبين ومحال أن يكون واجب الوجود مركبا.

ويعترض الغزالي بقوله: أن المتماثلين لا يتصور تباينهما لكن هذا النوع من التركيب ليس محالا فى المبدأ الأول لأنه لا برهان عليه.

ويقول الغزالي أنه رغم أن الفلاسفة ينفون الكثرة عن الله من كل وجه، إلا أنهم يقولون للبارى أنه مبدأ أول وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم الخ، وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه (١١٥).

وقد رأى الغزالي أنه لكى يفهم مذهبهم فلا بد من رد هذه الصفات جميعا إلى السلب والإضافة، فالبارى أول بالإضافة إلى الموجودات بعده، ومبدأ بالإشارة إلى وجود غيره منه، وموجود بمعنى معلوم، وقديم بمعنى سلب العدم أولا عنه، وبقا بمعنى سلب العدم عنه آخرا، وواجب الوجود بمعنى أنه لا علة له الخ. وفى رأيه بعد أن أورد باقى الصفات أن الوحدة لا تتحقق إلا بنفى الكثرة، أى بنفى الصفات الزائدة والانقسام والتركيب والجسمية (١١٦).

ولم يزد "الطوسي" في نظره إلى تلك الأدلة شيئا عما قاله الغزالي سوى أنه قال: "ليس شيء منها تام الدلالة على المطلوب... وإنما يتبين التوحيد على طريقة أهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات النقلية القطعية" (١١٧).

وكان "الخواجه زاده" قريبا جدا من الطوسي في إيراد الأدلة الفلاسفة على الوجدانية، لكنه تميز عنه بنقده للغزالي، حيث وجد في تقريره لدليل الفلاسفة قصورا وقال: إن ما ذكره الغزالي في موضوع السواد واللونية لا يعتد به (١١٨) وأضاف قائلا "إن أراد بما ذكره في الاستدلال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من أن وجوب الوجود لو كان مقولا على اثنين، فإن كان حصول وجوب الوجود لفرد معين مما يقال له واجب الوجود لذات ذلك العين فلا يكون لغيره فظاهر البطلان. وليس يوجد في كلامهم منه عين ولا أثر ولا هو مطابق لأصولهم وقواهم. فلا يصح نسبته إليهم" (١١٩).

وبهذا يلتقي "الخواجه زاده" في نقده (لـالغزالي) مع "ابن رشد" الذي ذكر أن اعتراض الغزالي على التقسيم غير صحيح. ومثاله عن السواد من أنه هل هولون لذاته أو لعله، هو قول سفسطائي. ويرهان الفلاسفة ومنهم "الفارابي" يمكن أن يتم على الوجه التالي "بنظر لمن رشد" إن كان واجب الوجود اثنين. فالمغايرة بينهما إما بالعدد، أو بالنوع، أو التقديم والتأخير، فإن تغايرا بالعدد اتفقا بالنوع، وإن تغايرا بالنوع اتفقا بالجنس مما يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا، وإن كان بالتقديم والتأخير وجب أن يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجميعها وهذا الصحيح (١٢٠).

ومن ناحية أخرى فقد اعتمد الفارابي في إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى على معنى "التام" فالتام كما يقول الفارابي "هو ما لا يمكن أن يوجد خارجا عنه وجود من نوع وجوده وذلك في أي شيء كان" (١٢١) ويضرب لنا أبو نصر أمثلة للتام فيقول: إن التام في الجمال هو الذي لا يوجد

جمال من نوع جماله خارجا عنه، والتام فى العظم هو ما لا يوجد عظم خارجا عنه. والتام فى الجوهر هو ما لا يوجد شىء من نوع جوهره خارجا عنه. . . . وهكذا. فإذا كان الله تاما فلا بد وأن يكون واحدا إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشيء آخر غيره، فإذا هو منفرد بذلك الوجود وحده ولا يشاركه شيء آخر أصلا. إنه منفرد برتبته وحده (١٢٢).

وهكذا نجد الفارابى يربط بين معنى التام ومعنى الوحدة من جهة أن التام والوحدة لا يوجدان إلا لواجب الوجود، ومن جهة أخرى فإن الله يعد واحدا من جهة أنه لا ينقسم كما ذكرنا. فالله غير مركب من مادة ومن صورة كما هو الحال فى سائر الموجودات، وإذا كانت هذه الموجودات تقبل الانقسام لأنها مركبة، فإن الله لا ينقسم لأنه غير مركب من مادة ومن صورة (١٢٣).

ونود أن نشير إلى أن الفارابى فى تدليله على وحدانية الله قد اعتمد اعتمادا كليا على تحليل معنى التام بالبرهان التالى: إذا كان الأول تام الوجود، لم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره، فإذا هو منفرد بذلك وحده فهو واحد من هذه الجهة .

والبرهان السابق لم يفيد أن واجب الوجود تام، وذلك لأن تعريف التام لا يفيد بالضرورة أن موضوعا ما تام أو غير تام ما لم يكن هذا الموضوع تاما أو غير تام، إما بدليل آخر غير تعريف التام، أو بصورة انطباق تعريف التام عليه. فواجب الوجود بنفسه إن كان تاما بدليل برهان مقنع، فإن صفاته حيثئذ ستكون التعريف الجامع المانع للتام. . . لا أن يكون تعريف التام دليلا على تمام الواجب بنفسه ويمكن وضعه بهذه الصورة:

ليكن التام = س، وليكن تعريفه = ص، وليكن واجب الوجود بنفسه = س١، أن (س) فى هذه الحالة لا يساوى (س١) بمعنى أن (س) = (ص) كما يرى الفارابى، لكن (س) = (ص) إذا كان (س) = (س١) وهو ما يتوافق مع

ما قدمناه من نقد^(١٢٤). وفى ذلك يقول د: عاطف العراقى فى معرض نقده " لفكرة التام " : إذا كان الفارابى يدلل على الوجدانية بالاستعداد على فكرة التام، فإننا كنا نتظر منه أولاً التلليل على فكرة «التام» حتى تكون أقواله فى الوجدانية أقوالاً لها أساس قوى^(١٢٥).

أما من جهة الوجدانية فإن الفارابى قد قدم برهاناً يفيد التفرد أو التوحد بصفات... وجلى أن التوحد والانفراد بالصفات لا يفيد الوجدانية ولا يثبت الوحدة ما لم يبرهن على صحة " أن المتفرد بصفات ما، أو بكل صفاته واحد بحكم هذا التفرد " فيكون هذا دليلاً على الوجدانية بعد البرهنة على صحة " أن الواجب بنفسه متفرد بصفاته ضرورة " .

ولكن التفرد بالصفات لا يفيد الوحدة ضرورة، إنما الذى يفيد الوحدة ضرورة استحالة الكثرة، وإن البرهنة على صحة استحالة الكثرة فى واجب الوجود بنفسه قائمة فى تأكيد الفارابى على أن الشيء لا يمكن أن يكون علة وجود ذاته، إذ أن المرور من حالة الوجود بالإمكان إلى حالة الوجود بالوجوب دليل على فاعلية العلل، لكن تداعى العلل وتسلسلها إلى ما لا يتناهى يفضى إلى محال فلا بد من الوقوف عند علة أولى لا علة واحدة وهى واجب الوجود بذاته. ومن هنا تكتسب هذه العلة الأولى وحدانيته من وحدة اللانهاية، واللانهاية صفة من صفات واجب الوجود بذاته^(١٢٦).

ثانياً: نفى العدم والضد والحد والجسمية عنه تعالى:

وإذا كان الله واحداً، وكانت الوجدانية تعنى البساطة، فإن ذلك يؤدى إلى نفى الكثرة أو التعدد عن الذات الإلهية. ولذلك فجوهره جوهر لا يشوبه العدم ولا الضد، إذ أن كلا من العدم والضد لا يوجد إلا فى العالم السفلى أو "عالم ما تحت فلك القمر"، فالعدم يحدث فى الموجودات المتغيرة الحادثة، والله ليس بحدث ولا متغير، والضد يعنى أن هناك شيئين: أ، وضد أ. ولما كان الله واحداً لا مثل له فلا ضد له^(١٢٧). كما أنه سبحانه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول

الذى يشرح معناه يدل على جزء من أجزائه، أو على جزئية يتجوهر بها. فإنه إن كان كذلك كانت الأجزاء التى بها تجوهره أسبابا لوجوده علة جهة ما تكون المعانى التى تدل عليه أجزاء حد الشيء وأسبابه لوجود المحدود، وذلك غير ممكن فيه إذا كان أولا، وكان لا سبب لوجوده أصلا. فإذا كان لا يتقسم هذه الأقسام فهو من أن يتقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد. ومن هنا يلزم ضرورة أن يكون له عظم، ولا يكون جسما أصلا فهو واحد من هذه الجهة، كما أنه لا يتقسم بالفصول كما ذكرنا (١٢٨).

ويعترض الغزالي على أدلة الفارابي باستحالة التركيب وكيف أنه بناها على نفى الصفات. ويرى أن العلم إن لم يكن داخلا فى ماهية الأول كان تابعا للذات، وكان الذات سببا فيه فكان معلولا، فكيف يكون واجب الوجود؟ وبإثبات الذات والصفة ودخول الصفة فى الذات ينشأ تركيب، والتركيب يحتاج إلى مركب وهو الجسم والأول ليس جسما (١٢٩).

أما انقسام الشيء إلى الجنس والفصل فليس كأنقسامه إلى ذات وصفة، فالصفة غير الذات والنوع، والفصل ليس غير الجنس من كل جهة فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة... وإذا ذكرنا الإنسان فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق (١٣٠).

ويرى "الطوسى" أن الفلاسفة لم يذكروا دليلا يعول عليه على أن الواجب يستحيل تركيبه... ولو سلم امتناع تركيبه من الأجزاء الخارجية فلا يسلم امتناعه من الأجزاء العقلية (١٣١).

وأورد "الخواجه راده" عن الفلاسفة أن الأول لا يتركب من جنس وفصل، وأن مشاركته للممكنات فى الوجود وللعقل فى المبدئية ليست فى الجنس بل فى الخارج اللازم، وأنه لا اشتراك بينه تعالى وبين غيره فى الجوهرية. وهو هنا ينكر صحة أدلة الفلاسفة ويقول: "... إلا أنه لما لم

يتم دليلهم على دعواهم تعرض له الإمام حجة الإسلام الغزالي فاقبتفينا اثره^(١٣٢).

أما «ابن رشد» فيرى أن إطلاق اسم الموجود على ذات الله تعالى إنما يدل على لازم عام لها. ويعتبره دليل باطل، وإطلاق الموجود إنما يدل من الأشياء على ذات متقاربة المعنى وبعضها في ذلك أتم من بعض^(١٣٣).

وإذا كان الفارابي قد نفى الجسمية عن ذاته تعالى لأن الجسم لا يكون إلا مركبا منقسما إلى أجزاء بالكمية وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه.

فإن الغزالي يرد على ذلك بأنه «إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له، وتقدير موجودات لا موجد لها. إذ أن نفى العدد والتثنية ينتموه على نفى التركيب، وما نفى التركيب على نفى الماهية سوى الوجود. وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه وبيننا تحكمكم فيه^(١٣٤). فمن لا يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم أصلا^(١٣٥).

أما الطوسي فيقول العقل والنقل دالان على أن الله ليس بجسم، وليس بين الملمين والفلاسفة خلاف فيه، لكن الغرض بيان ضعف استدلال الفلاسفة فأورد بعض الأدلة التي تثبت ضعف استدلالهم^(١٣٦).

ولكن ابن رشد يعتبر الدليل على أن الأول ليس بجسم عن طريق أن كل جسم محدث دليلا واهيا، والقدماء من الفلاسفة لا يجوزون وجود جسم قديم من ذاته، بل من غيره^(١٣٧). فالجسم يتكون من جسم، والجسم المطلق لا يتكون، فإنه لو تكون لكان التكوين من عدم " وإنما تتكون الأجسام المشار إليها من أجسام مشار إليها وعن أجسام مشار إليها وذلك بأن يتقل الجسم من

اسم إلى اسم ومن حد إلى حد يدل على ذلك قوله تعالى (أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما) (*) ثم قوله (ثم استوى إلى السماء وهي دخان...) (*).

ونود أن نشير أنه على الرغم من أن الفارابي لا يبحث موضوع الرؤية بالنسبة لله تعالى، إلا أن فيه الجسمية عن الله تعالى وقوله بأن الله لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس يدلنا على أن فيلسوفنا ينفي الرؤية " رؤية الله تعالى " كما فعل المعتزلة والخوارج والشيعة وخاصة الزيدية، بينما أثبتها أهل الحديث والحنابلة فضلا عن الأشاعرة.

ثالثا، الخلو من المادة والصورة والفاعل والغاية.

وإذا كان الله ليس جسما ولا في جسم، فهو أبعد ما يكون عن العلة المادية والعلة الصورية وأيضا العلة الفاعلية والغائية. وما ذلك إلا لأنه سبب أول. فواجب الوجود ليس بمادة، ولا قوامه في مادة، ولا في موضوع أصلا بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع. وذلك لأن المادة تشغل حيزا معلوما ومحدودا، كما أن المادة محسوسة وملموسة ومركبة. والله لا يحس ولا يلمس وهو بسيط. ولو قلنا بأن له مادة لا نستطيع ذلك القول بأن له صورة، إذ المادة لا بد لها من صورة. وكذلك لو قلنا أنه صورة لاحتاجت إلى مادة حتى تظهر فيها. إذا فهو ليس صورة ولا مادة لأن القول بأن له مادة وصورة يعني أن ذاته مؤتلفة من شيئين كما هو الحال في الأجسام (١٣٩).

وإذا كان الفارابي قد نفى عن الله تعالى العلة المادية والعلة الصورية، فإنه نفى أيضا عنه تعالى العلة الفاعلة والعلة الغائية. فالله سبب أول، وإذا ليس له علة فاعلة، وأيضا ليس لوجوده علة غائية، لأن القول بالغاية يؤدي إلى القول بأنه كسائر الموجودات التي لها علل أربع (١٤٠).

رابعاً: وجوده تعالى أفضل الوجود:

ولما كان الله برئ من جميع أنحاء النقص فوجوده أكمل الوجود وأفضل الوجود وأقدم الوجود. وهو دائم الوجود بذاته لا يجتمع وجوده عن كثرة. وفي ذلك يقول الفارابي: "إذا قلنا أنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه" كما يقول: "لا وجود أكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود" (١٤٠).

خامساً: الله أزلي دائم الوجود ووجوده هو الحق:

أثبت الفارابي سابقاً أن الله موجود حينما لجأ إلى عدد من الأدلة التي تؤيد ذلك، وجينما خلغ مجموعة من الصفات على ذاته العلية فاثبت وجوده. وهو يرى أن هذا الوجود يتصف بالأزلية والدوام، فالله عند الفارابي أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن تكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمد بقاءه، بل هو بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده (١٤١).

كما أن الله أزلي. إذ معنى الأزلية أن الله قديم لا أول لوجوده، وإذا كان الله لا أول لوجوده، فإنه بالمثل لا نهاية لوجوده، فهو دائم الوجود وبقاؤه لا يتغير ولا يفسد لأنه قديم ثابت.

ولما كان الله موجوداً فهذا يعني أنه حق لأن الحق يساوق الوجود. بمعنى أننا إذا أثبتنا أن شيئاً ما يعد موجوداً فلا بد أن نقول أنه حق (١٤٢). وهذا يذكرنا بقول الكندي بأن كل ما له آية له حقيقة. أي أن كل شيء ثبت أنه موجود فعلاً فلا بد أن يكون حقاً (١٤٣). ومن هنا أيضاً نفهم قول الفارابي بأن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه (١٤٤).

سادسا، أنه العقل والعاقل والمعقول،

حين نظر أرسطو إلى الله أو المحرك الأول نجد أنه سلبه أهم كمالاته، فنراه يذكر أن العقل الإلهي ليس ثمة شرط لتعلقه غير ذاته، فالله وهو الجوهر الاسمي لا يحتاج إلى سند خارجه لكي يتحقق به وجوده، وبما أنه فعل محض وصورة خالصة وقائم بذاته فهو حاصل على وجود حقيقى إيجابى وهو مفارق يكفى ذاته بذاته (١٤٥).

وهكذا يكون "أرسطو" أول من يثير قضية التطابق بين العقل والعاقل والمعقول فى الله. فهو عقلا لتبرئته عن المادة، وهو عاقل لأنه هو الذى يقوم بفعل التعقل، وهو أيضا معقول لأنه لا يعقل إلا ذاته. فذاته كاملة وغيرها من الذوات ناقصة، والله لا يعقل ناقص ومن ثم لا يعقل إلا ذاته. وفى ذلك يقول أرسطو فالعقل الإلهي إذا إنما يعقل ذاته لأنها أفضل الموجودات وعقله إنما هو عقل لعقل... وإذا كان العقل والمعقول ليسا متغايرين فى حال الأشياء غير المادية، كان العقل الإلهي ومعقوله شيئا واحدا أعنى أن العقل هو المعقول (١٤٦).

أما أفلوطين فقد قطع خطوات أكثر عمقا فى قضية التطابق بين العقل، والعاقل، والمعقول. ويتساءل "أفلوطين". إذا قال قائل: إن كان العقل والمعقولات شيئا واحدا، فإن الفاعل والمفعول شيء واحد أيضا. وذلك أن المعقولات هى فعل العاقل وليس هو بقوة له لأن ذلك العاقل ليس هو لعدم عقله، ولا لعدم حياة، ولا حياة مستفادة. ولا لشيء آخر غيره... ولكن معقول هو ذاته (١٤٧).

ولقد كان هذا الموقف اليونانى المتمثل فى أرسطو، وأفلوطين فى النظر إلى الله كعقل، وعاقل ومعقول هو الأساس الذى قام عليه موقف فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وغيرهم. فالفارابى يصفه سبحانه بأنه عقل

بالفعل من كل وجه، وإذا كان الله عقلا بالفعل فهو أيضا عاقل ومعقول، أي أنه عقل وعاقل ومعقول وهذه المعاني الثلاثة كلها فيه معنى واحد، وذات واحد وجوهر واحد غير منقسم. ويؤكد ذلك بقوله " لأن الذي هوته عقل، ليس يحتاج في أن يكون معقولا إلى ذات أخرى خارجة عن تعقله، بل هو بنفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل، وبأن ذاته تعقله معقولا بالفعل، وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلا بالفعل، وعاقلا بالفعل، عاقلا بأن يعقل ذاته. فإن الذات التي تعقل هي التي تعقل فهو عقل من جهة ما هو معقول فإنه عقل، وأنه معقول، وأنه عاقل هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم" (١٤٨).

وكونه تعالى عقلا، وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة في ذاته، لأن صفاته تعالى هي عين ذاته "كون الباري عاقلا ومعقولا لا يوجب أن يكون هناك اثنتيتية في الذات ولا في الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد" (١٤٩).

وسوف نرى أن فكرة التوحيد بين العقل والعاقل والمعقول في ذات الله والتي تمتد جذورها كما ذكرنا إلى أصول يونانية، وإلى أصول إسلامية أيضا متمثلة في التراث الاعتزالي بأكمله الذي وحد بين الذات وبين الصفات فعلمه هو هو، وقدرته هي هو... وهكذا في سائر الصفات. هذه الفكرة اعتمد عليها الفارابي بالنسبة لصفة العلم أيضا فإنه لا فرق بين أن يقال عقل، وبين أن يقال علم، وبين العاقل وبين العالم، وبين المعقولات والمعلومات (١٥٠).

سابعاً، أنه العلم والعالم والمعلوم:

إذا كان الفارابى قد وحد بالنسبة لذات الله بين العقل والعاقِل والمَعقول، فإنه يعتمد على هذه الفكرة بالنسبة لصفة العلم. فالله عالم ولا يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد منها العلم، بل هو مكتف بجوهره إن صح هذا التعبير. فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد^(١٥١).

ولقد كانت صفة العلم الإلهى من أصعب وأعقد المشاكل الفلسفية التى تعرض لها فلاسفة الإسلام بدءاً بالفارابى، لأنه إذا علم الأول غيره وفق رأيهم أدى علمه بغيره إلى تكثر فى ماهيته من جهة، وإلى تغييره وعدم ثباته على حال واحدة من جهة أخرى. والأساس أنه غير متكثر فى وحدته ولو بالاعتبار وأنه ليس له حال أخرى متظرة لم تكن له لأنه تام بالفعل كامل بالفعل، وإذا لم يعلم الأول غيره، كان عدم علمه بغيره سبباً فى أن يسلب عن الله جانباً من أهم جوانب ربوبيته، لأن الله إذا لم يعلم غيره (العالم) فكيف يخلقه ويدبره؟؟^(١٥٢). كانت المعضلة، هى كيف يساوى علم الأول بما وراء ذاته ولا يترتب على ذلك إحداث الكثرة والتغير فيها؟؟ كيف يكون علمه بغيره هو نفس ذاته ويتساوى فى ذلك مع عمله بنفسه؟؟

وفى حقيقة الأمر كانت محاولة الفارابى فى حل هذه المعضلة محاولة مضطربة، وحملت آراء من التناقص والتذبذب ما جعلنا نقف حائرين أمامها. فبينما نجده يثبت علم الله بكل جزئية من جزئيات الكون إذ يقول "علم الأول لذاته لا ينقسم"، وعلمه الثانى عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته وما يسقط من ورقة إلا يعلمها^(١٥٣). ويقول أيضاً "البارئ جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنائه شئ من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العناية من أن العناية الكلية شائعة فى

الجزئيات وأن كل شيء من أجزاء العالم واجد وأنه موضوع بأوثق المواضع وأتقنها» (١٥٤). نجله من ناحية أخرى ينفى علم الله للجزئيات الحادثة وينقد من يرى أن الله يعلم الجزئيات بقوله "... وآخرون يزعمون أنه مع أن المعقولات حاصلة له يعلم الجزئيات المخصوصة كلها ويتصورها وترسم له ويعلم أنه يتصور ويعلم ما هو الآن غير موجود وسيوجد فيما بعد، وما كان فيما مضى وتصرم وما هو الآن موجود. وهؤلاء يلزمهم أن يكون الصدق والكذب والاعتقادات المتضادة تتعاقب على معقولاته كلها وأن تكون معقولاته غير متناهية وما كان موجبا يصير سالبا، وكذلك السالب يصير في وقت آخر موجبا... وهذا الرأي يؤول بأصحابه إلى شناعات قبيحة وتتفرع عنه آراء سوء تكون لشرو عزيمة» (١٥٥).

وهكذا لم يجد الفارابي مفرا من الجمع بين الرأيين في رأى واحد، قال إن الله يعلم ذاته ويعلم غيره على نحو كلى فجمع بين عقيدته من ناحية وولائه لأستاذه أرسطو من ناحية أخرى. إذ من المعروف أن هذه الصفة لم تشكل عند أرسطو معضلة في تناولها، فهو ينزه الله عن العلم بغير ذاته فهو عنده عقل وعقل ومعقول لذاته لا يعقل غيرها ولا يعلم سواها، أما الفارابي فإنه بحكم تأثيره بآله القرآن الذى هو بكل شيء عليم، والذي لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء، ويعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور. أقول أنه كان مضطرا إلى الإقرار بالعلم الإلهى وإحاطته بجميع الأشياء. ولذلك فهو يزيد على مفهوم أرسطو للعلم الإلهى أن الله يعلم كل الأشياء عن طريق علمه لذاته. فهو عندما يفكر فى ذاته، فإنه يفكر فى قدرته العظيمة ومن هنا يدرك مصنوعاته التى هى معلومة لذاته، ويتسقل جميع الكائنات باعتبارها علة لها فمعرفته لذاته هى علة معرفته بغيره لأنه " إذا لحظ القدرة المتعلية فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه

بغيره، أى يجوز أن يكون بعض العلم سببا لبعضه، فإن علم الحق الأول بطاعة العبد الذى قدر طاعته سبب لعلمه بأنه سينال رحمته، وعلمه بأن ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بأن فلانا إذا دخل الجنة لم يعبده إلى النار، ولا يوجب هذا قبليّة ويعديه فى الزمان، بل يوجب القبليّة والبعدية التى بالذات» (١٥٦).

عما سبق نستطيع القول بأن الفارابى حاول حل هذه المشكلة بوسيلتين: أولهما: اتخاذ صفة العقل وسيلة لبيان أن الأول بكونه عقلا "ومعقولا" لذاته، وعاقلا لها فلا يتكثر ولو بالاعتبار. فقد تبين لنا أن كونه عقلا واتخاذ ذاته موضوع لعقله لم يخرججه عن بساطته فى الماهية وثباته على حال واحدة وتماه.

ثانيهما: أن الأول يعلم الغير وأن علمه بالغير وما سواه على وجه كلى، وأن ذاته مبدأ علمه بالغير وليس العكس، ولذلك لا يخالف علمه ولا تغاير بينهما فعلمه عين ذاته يقول الفارابى "واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله "الكل" من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بـ "الكل" بعد ذاته، وعلمه نفس ذاته فيكثر علمه بالكل بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة لذاته" (١٥٧).

وهكذا فعلم الأول للكائنات الجزئية المتكثرة وللعالم لا يكون إلا على وجه كلى، فلا يتغير علمه وبالتالي لا تتغير ذاته بتغير كون هذه الكائنات وفسادها وحدوثها. ومن هنا يفترق العلم الإلهى عن العلم الإنسانى "وهو عالم لا يتغير علمه لأنه يعلم الأشياء بالأسباب العقلية والترتيب الوجودى لا بالحواس، والعلم العقلى لا يتغير، والمستفاد من الحس يتغير" (١٥٨).

وهكذا استطاع الفارابى أن يتخطى أستاذه أرسطو الذى كان يرى أن الله لا يعلم إلا ذاته فهو عاكف عليها دون سواها، وأثبت أن الله يعلم ذاته، ويعلم غيره على نحو كلى.

وإذا كان الفارابى لم يوضح لنا بصورة مسهبة كيفية هذا العلم، فإن تلميذه " ابن سينا " قد أفاض فى بيان ذلك وشرحه معتمدا على أفكار الفارابى الرئيسية فى هذا الموضوع^(١٥٩).

ونود أخيرا أن نشير إلى أنه إذا كان الفارابى قد أثبت أن الله عالم، فإنه يثبت أيضا أنه حكيم. إذ أن الحكمة تعنى أن يعلم الله بأفضل علم. وإذا كان علم الله يعد علما دائما لا يمكن أن يزول إذ هو علمه بذاته، فلا بد أيضا أن نقول أنه تعالى حكيم^(١٦٠).

ثامنا، العناية الإلهية:

العلم الإلهى المحيط بكل الوجود، والعناية الإلهية كلمتان متردفتان. فالعناية كما يرى الفارابى هو إحاطة علم الله لجميع الأشياء "وعناية الله تعالى محيطه لجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد"، "فمصدر كل شيء عنه ومرجعه إليه"، "وأن البارئ جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مشقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذى يبناه فى العناية من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات، وإن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوثق المواضع وأتقنها"^(١٦١).

الفارابى يقرر إذا أن عنايته تعالى شاملة الكون كله، ولكن كيف تكون عناية الله لخلقه جميعا؟؟ يرفض الفارابى قول من اعتقد أن العناية الإلهية هى أن يعنى بخلقه كما يعنى الملك برعيته وبمصالحه من غير مباشرة لأمر واحد منهم، كما يرفض رأى من اعتقد أن العناية هى أن من يتولى تدبير واحد من

خلقه فى شىء من أفعاله ومصالحه فيلزم من ذلك أن يكون هو المتولى لكثير من الأفعال التى هى نقائص ومذمومات وقبائح^(١٦٢). ويعتقد الفارابى أن الأول يعقل الفاسدات من جهة أسبابها وعللها كما تعقل أنت فاسدا من جهة أسبابه ومثاله، إذا تخيلت أنه كلما عفنت مادة فلا عرق فيتبعها حمى ونعلم مع ذلك من الأسباب أن شخصا ما يوجد وتحديث فيه هذه فتحكم أن هذا الشخص يحكم فهذا الحكم لا يفسد وإن فسد الموضوع^(١٦٣).

ويرى أن عناية الله تسير فى الكون كله وفقا لنظام محدود وبحيث تسرى عنايته فى مراتب الموجودات كلها وفقا لمرتبتها فى الوجود إذ يقول: 'وأن تعلم مراتب الموجودات كلها وإن منها أول، ومنها أوسط، ومنها أخير، والأخيرة منها لها أسباب وليست هى أسباب لشيء دونها والمتوسطة هى التى لها سبب فوقها وهى أسباب لأشياء دونها، والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوقه. ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن تشهى إلى الأول، ثم كيف يستدئ التدبير من عند الأول وينفذ فى شىء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهى إلى الآخر'^(١٦٤).

وقد يثير البعض اعتراضا بأنه إذا كان كل شىء فى العالم مخلوقا بقصد ويؤدى غاية معينة، وإذا كان الله قد أبدع الكون على ما يقتضيه نظام الخير، فكيف نفسر وجود الشر والظلم فى الحياة؟؟ كيف يقال أن القصد ظاهر فى العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص والظلم فيه؟

الجواب على ذلك أن طبيعة العالم الإمكان، فهو إذا كان ممكنا كان بعيدا عن الكمال المطلق وبالتالي كان فيه نقص وشر، وعلى كل حال فإذا كان العالم شر، فإن الخير هو الغالب، وما نرى من شر فإن وجوده لحكمة قد تظهر لنا جينا، ولكنها تخفى علينا أحيانا أخرى. وهذه الحكمة منوطة بمعرفة

الأسباب ومسبباتها فى العالم، فإذا كنا لا نحيط علما بجميع الأسباب والمسببات فى العالم فكيف نطمح فى معرفة ما فيه من حكمة؟؟ وفى ذلك يقول الفارابى، " وكل كائن بقضائه وقدره والشروع أيضا بقدره وقضائه، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء محمودة على طريق العرض، إذ لو لم تكن الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة. وإن فات الخير الكثير الذى يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذى لا بد منه كان حيثنأ أكثر" (١٦٥).

ومن أمثلة الشرفى العالم، المطر، والماء والنار. فجميع ما فى الكائنات من الخير يأتى من الماء، لكن إذا غرق فيه ناس يكون شرا، وكذلك المطر فإنه ينبت الزرع ويكون مبصدر الحياة للنبات والحيوان لكن قد يقع من السيول المتدفقة أضرارا، غير أن هذه الأضرار يسيرة إلى جانب الخير الكثير.

وهكذا فالخير هو المقصود الأول، والشر داخل بالعرض وإن كان كل بقضائه وقدره، فالشر المطلق غير موجود، وإنما الموجود شر بالإضافة والعرض. ولابد من احتمال الشر اليسير من أجل الخير الكثير، والنظام الأكمل للكون يقتضى وجود هذه الشرور (١٦٦). وهنا يخالف الفارابى المعلم الأول الذى أخضع الكون لشيء من النظام والغاية وردد أن الله والطبيعة لا يعملان شيئا عبثا، وبحيث أصبحت فكرة الألوهية عنده لا تتسع لمعنى العناية.

ونود أن نشير إلى أن صفة الإرادة الإلهية ترتبط ارتباطا وثيقا بالعناية الإلهية، وفى ذلك يقول الفارابى: " هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهى مقتضى ذاته فهى غير منافية له، وكل ما كان منافا وكان ذلك مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده بأنه مناسب له، ولأنه عاشق ذاته فهى كلها مراده لأجل ذاته. . . فقد عرفت إرادة الواجب لذاته بعينها عنايته ورضاه".

كما أننا نود أن نشير قبل تناولنا لباقى الصفات عند الفارابى إلى أن

صفة العلم الإلهي وما ارتبط بها من صفات العناية والإرادة كانت من أكثر الموضوعات التي تعرضت للنقد من جانب المتكلمين وخاصة الغزالي الذي يعبر عن رأيه من الجانب الديني الإسلامي ولما كان مذهب الفارابي في العلم الإلهي قد قام على أسس فلسفية من أكثر زواياها فلم يرض عنه المتابعون للتيار الجدلي الكلامي ولذا فقد كفره الغزالي ومعه أيضا ابن سينا لإنكارهم علم الله بالمتغيرات حتى لا يكون متغيرا وقد اعترض عليهم من وجهين:

١ - إذا كان غرض الفلاسفة نفى التغير عن الله وهو متفق عليه، فما المانع أن يعلم الله الكسوف بأحواله الثلاثة قبل وجوده، وحال كونه، وبعد انجلائه بعلم واحد في الأزل والأبد لا يتغير؟ وأن تنزل منه هذه الاختلافات كتزلة الإضافة المحضة؟ كأن يكون الشخص على يمينك أو قدامك أو إلى شمالك وهذه إضافات تتعاقب عليك والمتغير هو ذلك الشخص دونك (١٦٧).

٢ - إذا جاوز الفلاسفة صدور حادث من قديم فمّا المانع أن تكون العلوم الحادثة من هذا القليل؟ وليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به، وإن كان الله سبب لحدوث الحوادث بوسائط. ثم يكون حدوث الحوادث سببا لعلمه بها فيكون هو السبب في تحصيل العلم لنفسه بالوسائط، وإن قالوا أن كمال الله في أن يكون مصدرا لجميع الأشياء، فإن كماله أيضا في أن يعلم جميع الأشياء (١٦٨).

وقد لاحظنا أن "الطوسي" لم يسر في ركاب الغزالي إلى أبعد حدوده، ويكاد يقر بمذهب الفارابي وابن سينا بأن علم الله لا يدخل تحت الأزمنة لأن نسبته إليها على السواء، كما أنه ليس بمكانى ونسبة إلى الأمكنة على السواء، إلا أن الفلاسفة زادوا بأن العلم بالجزئيات المشككة يحتاج إلى الآلات الجسمانية، والطوسي يقر بأن ليس كل جزئ عند الفلاسفة ذا مقدار لثبوت

المجردات عندهم وهى لا يمكن إدراكها إلا بمفاهيم كلية^(١٦٩). كما جعل الطوسى علم الله فاعلا وليس تابعا للعلوم حين قال وأما علم البارى فهو علم فعلى بمعنى أنه سبب لوجود الممكنات، فهو متبوع وغير مفتقر إلى شىء، غير ذاته تعالى فلا يلزم منه أن يكون لغيره مدخل فى تكميله على تقدير كون العلم صفة زائدة^(١٧٠).

وأما ابن رشد فقد اعتبر الجدل حول هذه المسألة مشاغبة وقال "الأصل فى هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان" وقول الغزالى أن من يجوز علما واحد بسيط بالأجناس والأنواع يجب أن يجوز علما واحدا يحيط بالأشخاص المختلفة، وأحوال الشخص الواحد هو قول سفسطائى... فإن العلم بالأشخاص هو حس وخيال، والعلم بالكليات هو عقل^(١٧١).

وهكذا تميز الموقف الرشدى بالحسم حين قرر عدم الخوض فى المسألة حيث يرى أن علم الله للأشياء هو ضرب آخر من العلم لا هو جزئى ولا كلى^(١٧٢).

تاسعا: الحياة:

وفقا لمنهج الفارابى فى التوحيد بين الذات وصفاتها، فإنه يسوى بين الحى والحياة طبقا لتسويته بين العقل والعاقل والمعقول، فالله حى والله حياة، وليس يعنى هذا القول معنيين متغايرين، بل يدلان على معنى واحد حيث يقول "فإن معنى الحى أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم، كما يقال لنا أحياء أولا إذ كنا ندرك أحسن المدركات بأحسن إدراك... فما هو أفضل عقل إذا عقل وعلم أفضل المعقولات بأفضل علم فهو أخرى أن يكون حيا"^(١٧٣).

فكان الفارابى يلجأ فى برهته على القول بأن الله حى بأننا إذا كنا نقول

على أنفسنا أننا أحياء ندرك أحسن المدركات، ونحس بأحسن إدراك، فإن الله بالأحرى لا بد أن يكون حياً لأنه يعقل الأشياء ويدركها بأفضل عقل وأفضل إدراك. بل أننا نستعير صفة الحياة لشيء آخر غير الحيوان كالنبات مثلاً، فأولى بنا أن نضيفها على الله تعالى لأن وجوده أسمى وأرقى وجود (١٧٤).

عاشرا، العظمة والجلال والمجد والزينة والبهاء واللذة والسرور

لما كان الكمال الإلهي مبيناً لكل كمال، كانت عظمته ومجده وجلاله مبيناً لكل ذي عظمة ومجد، وكانت عظمته ومجده الغايات فيما له من جوهره لا في شيء آخر خارج عن جوهره، فهو ذو عظمة في ذاته، وذو مجد في ذاته أجله غيره أو لم يجله، عظمه غيره أو لم يعظمه، مجده غيره أو لم يمجده (١٧٥). فهذه الصفات في ذاته لم يستفيد منها غيره. أما نحن فإن جمالنا وزينتنا وبهائنا هم لنا بأعراضنا لا بذاتنا، وللأشياء الخارجة عنا، لا في جوهرنا.

أما اللذة والسرور والغبطة فإنها تنتج وتحصل بأن يدرك الأجمل والأبهى والأزین بالإدراك الآتقن والاثم، فاللذة التي يلتذ بها الأول للذة لا نفهم نحن كنهها، ولا ندوى مقدار عظمها، إلا بالقياس والإضافة إلى ما نحده من اللذة عندما نكون قد أدركنا ما هو عندنا أكمل وأبهى إدراكاً، وأتقن دائماً. إما بإحساس، أو تخيل أو بعلم عنقلى، فإننا عند هذه الحال يحصل لنا من اللذة ما نظن أنه فائت لكل لذة فى العظم... وإن كانت تلك الحال منا سيرة البقاء سريعة الدثور (١٧٦).

حادى عشر، أنه تعالى عاشق أول ومعشوق أول

يقول الفارابى والعاشق منه هو المعشوق وذلك على خلاف ما يوجد فينا، فإن المعشوق منا هو الفضيلة والجمال، وليس العاشق منا هو الجمال

والفضيلة لكن للعاشق قوة أخرى فتلك ليست للمعشوق. فليس العاشق منا هو المعشوق، فأما هو فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق، والمحـب هو المحبوب، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول أحبه غيره، أو لم يحبه، عشقه غيره، أو لم يعشقه (١٧٧).

فالله إذا محبوب لذاته، معشوق لذاته ولا يؤدي هذا إلى كثرة في ذاته، إذ أننا في ذاته تعالى لا نفرق بين طرفين طرف أول هو الذات المدركة، وطرف ثان هو الموضوع الذي ندركه أو نحبه أو نعشقه كم نقول مثلاً: أن ريدا (الذات) يعشق الفضيلة (الموضوع) (١٧٨).

الله إذا أعظم عاشق وأعظم معشوق، وليس له مثل في عشقه هذا، ولكن يجب أن نفرق بين موقف الفارابي وموقف أرسطو فيما يتعلق بصفة العشق بالذات. إذ أنها قد أخذت شكلاً آخر عند الفارابي.

لقد كان مجمل الرأي الأرسطي أن آلهة اليونان تحرك ولا تتحرك وهي تعشق ذاتها عشقاً كاملاً، وتتأمل ذاتها دائماً وأبداً خارج نطاق الزمان والمكان ويعشقها العالم كغاية فحسب، فهي آلهة لا تهتم بغير مصالحها.

ورغم اهتمام الفارابي بنظرية العشق هذه واعتبارها الأساس الذي تفضلع به الكائنات إلى وجودها، إلا أن الفارابي بحكم مؤثرات دينية لا يوافق أرسطو فيما ذهب إليه. فإنه الفارابي فاعل ومريد وغاية معاً، كما أن تجلّي الخير المطلق من حيث كونه معشوقاً هو علة كل وجود. فنظرية العشق عند الفارابي رغم أنه لم يفصل فيها القول وإنما أوجزها كعادته، تنهض على مشاركة تامة للموجودات كافة بدءاً من الهوى الأولى والأجسام غير الحية، وانتهاء بالأجرام السماوية. حيث نجد أنه يؤكد أن وجود الكائنات إنما يرجع إلى عشقها الغريزي ونزوعها الطبيعي وهي تتدرج جميعاً في سلسلة متتابعة

فتبادل صفة العشق والمعشوق حتى تقرب إلى المعشوق الأول. وتلك هي غاية الشوق التي يصل إليها الإنسان بعشقه لذاته تعالى.

كما أن الفارابى لا يوافق أرسطو فى اعتبار أن المادة. تشتاق إلى الصورة اشتياق الأئشى للذكر، إذ أن الفارابى لا يجوز أسبقية العلة على معلولها فى الطبيعة، كما أنه لا يجوز فصل الهيولى عن الصورة إلا فى الذهن. فمن أين يحدث هذا التطليع الغريزى والشوق الدائم من قبل الهيولى للصورة؟ (١٧٩).

يعتقد الفارابى أن العشق سارى المفعول بين الكائنات جميعا وبين الصورة والمادة أيضا، ولكن لا فى المرحلة التى جعل أرسطو من الهيولى محض استعداد لا غير، وإنما فى حالة الهيولى المدركة فى هذا العالم وتحولها من حال إلى حال ومن صورة إلى أخرى، ومن تطليع للخير الجزئى إلى الخير الكلى، فالمادة تشتاق للصورة، والعالم يتحرك شوقا نحو الله الكامل. وفى ذلك يقول الفارابى "الخير ما تشوقه كل شىء فى حدة ويتم وجوده أى ربته وحقيقته من الوجود كالإنسان والفلك مثلا فإن كل واحد منهما إنما يتشوق من الخير ما ينبغى له وما ينتهى إليه حبه، ثم سائر الأشياء على ذلك" (١٨٠). كما يؤكد الفارابى ذلك بقوله "اتصال الحركات المستديرة سببه الإرادات المتصلة، ويكفى فيها محرك واحد على سبيل العشق وذلك المحرك هو طلب الكمال" (١٨١)، وهذا يعنى أن كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقا غريزيا، وأن الخير المطلق يتجلى لعاشقه فهو علة كل وجود.

وهكذا يعدد لنا الفارابى صفات واجب الوجود مركزا على بيان أنها على نحو آخر غير ما نعهده فى سائر الموجودات الأخرى، إنه ينظر إلى واجب الوجود حين يتحدث عن صفاته من جهة ذاته ومن جهة مبايسته للموجودات الأخرى.

يقول الفارابى ملخصاً أهم صفاته تعالى: "هو واحد وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض. وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد، وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول. ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة، والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده." (١٨٢).

كما سبق يتبين لنا كيف اعتمد الفارابى فى استدلاله على وجود الله على مجموعة من الأدلة الكونية والعقلية إلا أننا لاحظنا أنه اهتم اهتماماً كبيراً بالأدلة العقلية، وقد كان من أوائل الذين استخدموا هذا النمط من الاستدلال بالأدلة الكونية على وجوده تعالى إنما يناسب العامة ويتمشى مع الفكرة البسيطة السهلة التى تلائم عامة المؤمنين. أما الأدلة العقلية فإنها تناسب الخاصة الذين يعتبرون أن الاستدلال عليه تعالى بالفكر أفضل وأشرف من الاستدلال بالحوادث أو الموجودات على وجوده تعالى.

وقد كتب لهذه الأدلة "كونية كانت أو عقلية" الذبوع والانتشار وبحيث أصبحت تتخلل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها، كما تخللت فلسفة العصور الوسطى عند اللاتين.

ولما كان العقل البشرى عاجزاً عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفة ذاته، كان لا بد من وسائل يلتمس بها تلك الماهية المقدسة، ومن هنا تناول الفارابى موضوع الصفات - إذ أنها تعتبر الوسيلة التى عن طريقها نعرف ذات الله - وقد ذهب الفارابى فى مقهبه فى الصفات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكاراً تاماً القول بوجود صفات إلهية مستقلة عن الذات. ومن هنا فقد كان مبدأ أن الصفة هى عين الذات المستعار من المعتزلة يشكل أساساً هاماً تدور حوله

فلسفة الفارابى الإلهية التى تبغى فى صورتها النهائية تأكيد معنى التوحيد فى أرقى صورة.

وما أن ينتهى الفارابى من حديثه عن الصفات حتى يبدأ فى التساؤل عن كيف صدر عن الله (الواحد) الموجودات (المتكثرة المتعددة) وهل يمكن أن يصدر عن الواحد كثرة؟ أم أنه لا بد أن يصدر عن الواحد واحداً. هذا ما سنجيب عنه فى الفصل القادم من دراستنا للإلهيات.



المصادر والمراجع

- ١ - يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٣٥.
- ٢ - وول ديورانت: قصة الحضارة ج ٣ ص ٩٢ - ٩٣.
- ٣ - د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٢١.
- ٤ - المعتبر فى الحكمة: ج ٣ ص ٦٩.
- ٥ - د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٨٢.
- ٦ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص ١١٣.
- Robert Hammond: The Philosophy of Al-Farabi and its influence on medical thought, P. 29.
- ٧ - فصوص الحكم: فص ٥٥ ص ٤٧، فص ٥٨ ص ٤٨.
- ٨ - الشهرستاني: الملل والنحل. قسم أول ص ٣٧، د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٨٤، د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ص ١٣٦.
- ٩ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص ٩١.
- ١٠ - د. حسام الالوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص ١٠٠.
- ١١ - د. خليل الجرجى: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٣٨ - ٣٩.
- ١٢ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٢ - ٨٤.
- ١٣ - المرجع السابق: ص ٨٢، د. عبد الرحمن مبرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٩٨.

١٤ - أرسطو: تفسير مقالة اللام ص ١١٤ ترجمة أكسفورد ونود أن نشير إلى أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو قد لعب دورا هاما في تشكيل العقلية الفلسفية الإسلامية وطبعها بطابع يوناني خاص وهو الكتاب الذى عكف على درسه وتفسيره وتلخيصه والتعليق عليه كل من الكندي، والفارابى، وابن سينا، وابن رشد، والرازي الطيب، وبهمنيار ابن المزيان وكثير من فلاسفة الإسلام (ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام. أبو العلا عفيفى. مجلة كلية الآداب ص ٩٠) وقد قام بترجمتها إلى العربية وفقا لما ورد عند ابن النديم والقفطى: بشر ابن متى (الفهرست ص ٢٥١، تاريخ الحكماء ص ٤١ - ٤٢).

أما عن الشروح القديمة على مقالة اللام، فالظاهر أن العرب قد عرفت شرحى الإسكندر الأفروديسى، وثامسطيوس ونقلتهما للعربية، وقد ذكر الفارابى فى رسالته فى " الإبانة عن غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة " وفى قوله ثم لا يوجد للقدماء كلام فى شرح هذا الكتاب (أى كتاب ما بعد الطبيعة) على وجهه كما هو لسائر الكتب، بل أن وجد فلمقالة اللام للإسكندر غير تام، ولثامسطيوس تاما. وأما المقالات الأخرى، فلما لم تشرح، وإما لم تبقى إلى زماننا. فالفارابى لا يشك فى وجود شرح للإسكندر وشرح لثامسطيوس وإن كان يشك فى وجود شرح تام لكتاب ما بعد الطبيعة برمته. والراجح أنه لم يصل إلى العرب من شرح الإسكندر وثامسطيوس سوى تفسير مقالة اللام مجلة كلية الآداب. ص ٩٢.

انظر أيضا: د. عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى
الفلسفة الإسلامية ص ١٩٨ - ٢٠١.

١٥ - أفلاطون عند العرب: ص ١٣٤ - ١٣٧.

١٦ - من أفلاطون إلى ابن سينا: ص ٧٦ - ٧٧.

١٧ - ص ٢٦، د. عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى
الفلسفة الإسلامية ص ٤١٣، د. جميل صليبا من أفلاطون إلى
ابن سينا ص ٩٧.

١٨ - د. عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة
الإسلامية ص ٢٠٣، ٤١٢.

١٩ - د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون عند العرب ص ١٨ - ١٩،
د. عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية ص ٤٢٣.

٢٠ - عباس محمود العقاد: الله ص ٢٠٩.

٢١ - د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٧٩، د.
عاطف العراقي: ثورة العقل ص ٩٥، (ونود أن نشير إلى أن
الفارابي لم يحدد أسماء لهذه الأدلة، ولم يفصل بين دليل وآخر،
ولكننا استطعنا استخلاص هذه الأدلة من واقع ما عثرنا عليه من
أفكار في ثنايا كتبه ورسائله، وبحيث يمكن القول بأنه يقيم أكثر
من دليل على وجود الله، وألقول بعدد لهذه الأدلة، ٣ وتحديد
أسماء لها إنما هي محاولة من جانبنا).

٢٢ - يوجين أمايروز: الفكر العربي والعالم الغربي ص ١٨ - ٢١.

٢٣ - رسائل الكندي الفلسفية: المقدمة ص ٧٥ - ٧٦ تحقيق د. عبد
الهادي أبو ويده، وانظر أيضا داخل الرسائل: رسالة في وحدانية

الله وتناهى جرم العالم ص ٢٠٧، د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٧.

٢٤ - د. محمد البهى: الجوانب الإلهي من التفكير الإسلامى ص ٤٣٤، د. عبد الرحمن مرجحاً: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٤١٣.

٢٥ - الفارابى: فصوص الحكم فص ١٤ ص ٣٤ - ٣٥.

٢٦ - سورة فصلت: آية ٥٣.

٢٧ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام. هامش ص ١٩٢.

٢٨ - أرسطو: ما بعد الطبيعة. مقالة اللام. ترجمة أكسفورد. مجلة كلية الآداب ص ١١٣. وانظر أيضاً: ص ١٠٧ من نفس المقالة.

٢٩ - الفارابى عيون المسائل ص ٢٣، وانظر د. الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٥٨. ويرى أن المقارنة الحديثة تجعله من الحكماء الطبيعيين رغم أن ابن سينا وأيضاً الغزالي فى تصنيفه للفلاسفة فى تهافته وفى النقد من الضلال يعتبرون أرسطو من الفلاسفة الإلهيين.

٣٠ - الفارابى: عيون المسائل ص ٢٣، انظر أيضاً: عباس محمود العقاد: الله ص ٢١٣.

٣١ - عيون المسائل ص ٢٣، وانظر أيضاً يوجين أميرد: الفكر العربى والعالم الغربى ص ١٨ - ١٩.

٣٢ - Ross. Aristotle, P. 183.

٣٣ - د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابى ص ٤٦ - ٤٧ ضمن (الفارابى والحضارة الإنسانية).

- ٣٤ - د. محيى الدين الألوسى: حوار الفلاسفة والمتكلمين ص ٣١.
- ٣٥ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٤.
- وانظر أيضا: د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٨٣ : ٢٨٧، وأيضا: (E.) Gilson: History of Christian Philosophy. P. 221.
- ٣٦ - ج ١ مسألة ٢. مادة ٣. ص ٢٤ ضمن كتاب الفكر العربى والعالم الغربى ص ١٨ - ١٩ انظر أيضا، دلالة الحائرين ج ٢ ص ٢٦٩ - ٢٧٢.
- ٣٧ - انظر: ابن باجة: كتاب النفس ص ٢٥، ابن الطفيل: جى بن يقظان ص ٩٦ - ٩٧، د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص ١٣٥.
- ٣٨ - ابن سينا: شرح مقالة اللام لأرسطو (ضمن أرسطو عند العرب) ص ٢٣.
- ٣٩ - الفارابى فصوص الحكم. فص ٤٨ ص ٤٣ وانظر أيضا " دى بور " : تاريخ الفلسفة فى الإسلام هامش ص ١٩٣ - ١٩٤.
- ٤٠ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢، أيضا عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابى ص ٧٢ - ٧٣.
- ٤١ - الفارابى: مبادئ الموجودات ص ٤٧ - ٤٨، شرح زينون: ص ٣. تحصيل السعادة ص ٦٢ - ٦٣.
- ٤٢ - د. الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين هامش ٢٨، ابن سينا: الشفاء الإلهيات ج ٢ ص ٣٢٧ - ٣٤١.

٤٣ - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٥، مبادئ الموجودات ص ٤٣.

٤٤ - رسالة الملة الفاضلة ص ٣٣ ضمن رسائل فلسفية تحقيق د. عبد الرحمن بدوي.

٤٥ - التعليقات: ص ١٢، حسين آتاي: نظرية الخلق ص ٥٣، أبو البركات البغدادي: الاعتبار في الحكمة ج ٣ ص ٤٣ - ٤٨، عيون المسائل: ٢٣.

٤٦ - فصوص الحكم: فص ٥٤ ص ٤٧.

٤٧ - د. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين هامش ٢٨.

Ross, Aristotal, Vol. II P. 206.

وانظر أيضا الأشعرى مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٣ - ٨٤، ابن سينا: الشفاء الإلهيات ج ٢ ص ٢٧٧ - ٢٧٨، رسائل الكندي الفلسفية رسالة في الإبانة عن السعلة الفاعلية القرية للكون ص ٢١٦، د. عاطف العراقي: الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل ص ١٣٥ - ١٣٦.

٤٨ - خلاصة اللاهوت: ج ١ مسألة ٢ مادة ٣ ص ٢٥ ضمن كتاب الفكر العربي والعالم الغربي ص ١٩.

٤٩ - الفارابي: التعليقات ص ٩.

٥٠ - رسائل الكندي الفلسفية: مقدمة د. عبد الهادي أبو ريده ص ٨٠ (٢): ص ٨٠ (٣).

٥١ - عيون المسائل: ص ٣٠.

٥٢ - د. عبد الرحمن مرجحيا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٢٧ - ١٢٨، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٨، أفلاطون: المأدبة. فلسفة الحب. ترجمة وليم الميرى ص ٧٠.

٥٣ - الفارابى فصوص متزعة. فصل ٣٧ ص ٥٤.

٥٤ - د. عاطف العراقي: أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص ٨٥ - ٨٦ (ضمن كتاب دراسات فلسفية).

٥٥ - رسائل الكندى الفلسفية: تحقيق د. أبو ريده. ص ٢١٥.

٥٦ - د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٧٩ - ١٨٣.

٥٧ - د. عاطف العراقي: الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل ص ١٣٧ - ١٤٠، د. عاطف العراقي: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٧٦.

٥٨ - د. عاطف العراقي: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد: ص ٢٧٥ - ٢٧٧.

٥٩ - الفارابى: فصوص الحكم فص رقم ١٥ ص ٣٥ دى بور. تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٩٢ - ١٩٣، د. محمد البهى: الجانب الإلهى ص ٤٣٦.

(*) يقول "دى بور" أن كلمة آتية تدل على الوجود فى مقابل الماهية، وقد انتشر هذا الاستعمال بين العرب من كتاب "العلل" وهو مختارات من كتاب "لبرقلس" ولكنه نسب إلى أرسطو، ويشير "دى بور" إلى أن الفارابى فى كتاب الفصوص يستعمل الآتية

مساوية للهوية ويقول إن الإنسية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود فى مقابل الماهية، ويذكر أن الأشياء والذوات تسمى آليات لأن لها وجودا جزئيا بحسب رتبته فى الوجود العقلى أو الجسمانى، وإذا كانت الآليات المعقولة باقية ثابتة، فالآليات الجسمانية فانية، دائرة المعارف الإسلامية مقالة عن الآنية، المجلد الملحق ص ٢٤.

ويتناول الفارابى فى الفصل الأول من الباب الأول من كتاب "الحروف" مسألة "آن" فيقول أن معنى "آن" الثبات والدوام والكمال والثبات فى الوجود وفى العلم بالشىء... ولذلك تسمى الفلاسفة الوجود الكامل آنية الشىء وهو بعينه ماهيته ص ٦١، والفارابى يستعمل الهوية فى معنى الوجود، وينبئها بأنها عينية الشىء وخصوصيته ووجوده المنفرد له (التعليقات ص ٢١) وعلى هذا فإن هوية الشىء هو وجوده الخارجى، وماهية الشىء هى وجوده الذهنى، فإن لكل شىء هوية وماهية بما إن وجود الشىء مغاير لماهيته فى "الممكن"، فإن الرجل مثلا إذا أدرك وفهم ماهية الشىء فإنه لا يعتبر أنه أدرك وجوده أو هويته، فإذا كان إدراك الوجود لا يستلزم ولا يستتبع مفهوم الماهية، فهو ليس بنوع ولا جنس ولا فصل ولا عرض لها منطقيا، فإذا أدركنا ماهية الإنسان فليس حتما أن ندرك نتيجة لذلك وجوده (فصوص الحكم ص ٣١)، وذلك خلافا لأرسطو، فإنه لا يفرق بين الماهية والوجود وعنده الذى يدرك ماهية الإنسان يدرك وجوده (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ص ٨٢٣ - ٨٣٣)، كذلك الكندى الذى يرى أنه من التناقض القول بماهية غير الوجود، بل هما شىء واحد لأن وجود

الشيء هو ماهيته وماهية الشيء هي وجوده وليس أحدهما علة
للآخر، (د. الألو سي: فلسفة الكندي ص ١٢٤).

٦٠ - الدعاوى القلبية: ص ٣، عيون المسائل: ص ٢٣ وانظر أيضا د.
عبد الرحمن مرجا: من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية ص ٤٠٩.
٦١ - الحروف: ص ٢١٨.

٦٢ - المرجع السابق: ٢١٩.

٦٣ - المرجع السابق.

٦٤ - فصوص الحكم. فض ٢. ص ٣٢.

٦٥ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٣ : ١٢٤ ، أيضا.
تهافت التهافت: القسم الثاني ص ٥٩٧ - ٥٩٩.

٦٦ - Hamui (R) : A l -Farabi.s philosophy and its influence on
scholasticism, p.32.

وانظر أيضا

Hammond(R.) : The philosophy of Al - Farabi, p.19.

٦٧ - دلالة الحائرين: جزأ ١، ص ١٣٧ - ١٣٨.

٦٨ - مقدمة كتاب دلالة الحائرين.

٦٩ - مقاصد الفلاسفة: ص ٢١١ وانظر أيضا تهافت الفلاسفة:
ص ١٠٥.

٧٠ - الخواجة زاده: تهافت الفلاسفة ص ٧٨.

٧١ - ابن رشد تهافت الفلاسفة ص ٧٢.

٧٢ - عيون المسائل: ص ٢٢، د. حسين آتاي: نظرية الخلق ص ٤١ - ٤٢.

٧٣ - عيون المسائل: ص ٢٢ - ٢٣.

٧٤ - د. مدني صالح: من أسس الميتافيزيقا إلى الحتمية السببية (مجلة المورد، المجلد الرابع. العدد الثالث. ص ١١ عام ١٩٥٧).

٧٥ - دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٣٧ (وقد سمي جولدمان زيهير هذا المفهوم الجديد بواجب الوجود النسبي، إلا أن نصوص الفارابي تؤكد أنه واجب الوجود بغيره، ويؤكد جولدمان زيهير أن الفارابي لا ابن سينا هو الذي التمس المخرج من المأزق الذي ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون إذا كان معلولاً للعللة الأولى الواجبة وذلك بأن أحدث مقولة جديدة هي "الواجب الوجود النسبي الذي يدخل في مقولة الممكن).

٧٦ - ثورة العقل: ص ٦٩، د. موسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد ص ٩٧.

٧٧ - د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابي ص ٤٣.

٧٨ - المباحث الشرقية: ج ١ ص ١٢٥.

٧٩ - د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابي ص ٤٥.

٨٠ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث ص ٤٨٢.

٨١ - معارج القدس: ص ١٩٢ وانظر أيضاً: سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص ١٤٩.

٨٢ - الغزالي: إحياء علوم الدين. ج ١ ص ٩٤.

- ٨٣ - الاعتبار في الحكمة: ج ٣ ص ٢٢ - ٢٣ .
- ٨٤ - دلالة الحائرين: ج ٢ ص ٢٦٠ .
- ٨٥ - المرجع السابق: ص ٢٧٤ .
- ٨٦ - المرجع السابق: ص ٢٢١ .
- ٨٧ - خلاصة اللاهوت: ج ١ مسألة ٣ مادة ٣ ص ٢٥ - ٢٦ ضمن كتاب الفكر العربي والعالم الغربي ص ٢١ .
- ٨٨ - د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٢١٠، ثورة العقل: ص ١١٣، تهافت التهافت: قسم أول ص ٢٣٢ - ٣٣٣ .
- ٨٩ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٣٣٣ - ص ٣٣٦ .
- ٩٠ - المرجع السابق: ٣٣٧ .
- ٩١ - د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١١٣ .
- ٩٢ - د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، هامش ص ٢١٧ .
- ٩٣ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .
- ٩٤ - د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٨١ .
- ٩٥ - د. التفنن زاني: علم الكلام، ص ١١٢ - ١١٦، الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٦ - ٢١٧، د. أحمد صبحي. في علم الكلام ص ١٢٧، ص ٢٦٤ .
- ٩٦ - د. محمد أحمد عبد القادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع ص ١٤٣ - ١٤٤، ابن سينا، الشفاء: ج ٢ فصل الإلهي ص ٣٤٣، ص ٣٤٤ .

٩٧ - آراء أهل المدينة: ص ٨ - ٩.

٩٨ - فصوص الحكم: قصص ٤٥ ص ٤٢ (وكلمة "ذات" التي نطلقها على الله والتي وردت في نص الفارابي هي أصح الكلمات، لأنها تعبر عن الحقيقة الإلهية، وتمنع كثير من اللبس الذي يتطرق إلى معناها في اللاتينية، فهي تدل على الجوهر الذي تضاف إليه الأوصاف، وتدل على الكائن الذي يملك صفاته فهو ذو تلك الصفات) المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية ص ٨٧، وكثيرا ما يطلق عليه الفارابي "واجب الوجود بذاته" أو "الواجب لذاته" شرح رسالة زينون ص ٣، التعليقات ص ٩ ويقول "فإن قولنا في الشيء أنه بذاته قد يقال على ما وجوده لا ينسب أصلا لا لفاعل، ولا مادة، ولا صورة، ولا غاية أصلا، ووجود ما هذه صفته يلزم ضرورة متى يترقى بالنظر إلى أسباب الأسباب، وكانت متناهية العدد في الترقى، وكل مستغن عن غيره في وجوده وفعله أو في شيء آخر مما هو له أو به أو عنه يقال أنه بذاته" الحروف ص ١١٠.

٩٩ - سعيد زاید: الفارابي ص ٣٩، فصوص الحكم: فص ٧، فص ٨ ص ٣٣.

١٠٠ - التعليقات: ص ٤ - ٥.

١٠١ - المرجع السابق: ص ١٤، وانظر أيضا "تاريخ الفلسفة العربية" ج ٢ ص ١١٠ - ١١١، آراء أهل المدينة ص ١٤.

١٠٢ - الله: ص ٢٠٩.

١٠٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٤، د عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ص ٣٣.

- ١٠٤ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٤ - ١٥ .
- ١٠٥ - قصص الحكم: قصص ٤٥ ص ٤٢ .
- (*) - سورة ق: آية ١٦ .
- (*) - سورة الأنعام: آية ١٠٣ .
- (*) - سورة الشورى: آية ١١ .
- ١٠٦ - د. محسن عيد الهادي: كتاب الملة ص ٨٠ .
- ١٠٧ - الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٢٧ - ٢٨ ، أوليري: الفكر العربي، ص ١٦٤ - ١٦٥ جنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١١١ ، ابن رشد: مناهج الأدلة تحقيق د. محمد قاسم ص ٤٠ ، د. عرفان عبد الحميد: الفلسفة في الإسلام ص ٢٥١ .
- ١٠٨ - قصص الحكم: قصص ٨ ص ٣٣ .
- ١٠٩ - ثورة العقل: ص ٣٣ .
- ١١٠ - عيون المسائل: ص ٢٣ .
- ١١١ - مبادئ الموجودات: ص ٤٣ - ٤٤ ، قصص الحكم: قصص ٧ ص ٣٣ . انظر أيضا ابن سينا: الشفاء ص ٤٥ - ٤٧ ، ابن ميمون: دلالة الحائرين ج ١ ص ١٣٨ - ١٣٩ .
- ١١٢ - ابن رشد: مناهج الأدلة ، تحقيق د. محمود قاسم ص ٣٠ ، الدعاوى القلبية: ص ٣ .
- ١١٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة: هي ص ٤٠ ، مبادئ الموجودات: ص ٤٣ .
- ١١٤ - رسائل إككتلي الفلسفية: المقدمة ص ٨٠ .

١١٥ - ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم: ص ٣٠
(ونود أن نشير إلى أن معنى " الواحد " عند المتكلمين هو ما لا
يصح انقسامه، غير أن " الباقلاني "، " وابن فورك " قد أضافا
معنيين آخرين للواحد هما: من لا نظير له، من لا ملجأ ولا ملاذ
سواه، ويلاحظ أن المعنى الأخير ليس من مفهوم الواحد، وإنما هو
من مفهوم " الصمد " غير أن " الجويني " يرى هذه المعاني الثلاثة
ولا يستقيم في رأيه الاعتقاد بوحداية الله دون الإيمان بهذه
الأركان الثلاثة، الشامل ص ٣٤٥، ثم يذكر نفس دليل التمانع لدى
الأشعرى للتدليل على وحدانيته. " لمع الأدلة " ص ٨٦. نقلا عن
كتاب د. أحمد صبحي. علم الكلام ص ٥٧٦ هامش).

(*) - ألف الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) كتاب " تهافت الفلاسفة " بعد دراسته
للفلسفة ما يقرب من ثلاث سنوات، وقد قصد من هذا التأليف
إثبات تناقض الفلاسفة في آرائهم، وعجزهم عن الوصول إلى
الحقيقة في بعض المسائل، وقد كشف عن ذلك في عشرين مسألة
تنصب ثمان منها على مشكلة الألوهية وحدها، وقد ذكر أن أكثر
أغاليطهم تقع في الإلهيات، وأن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى
عشرين أصلا يكفرهم في ثلاثة منها، ويبدعهم في سبعة عشر
(تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا ص ٦٠ - ٦٦).

ورغم نقد الغزالي لفلاسفة الإسلام، إلا أنه في معرض نقده
لهم أشاد برؤسائهم وهم الفارابي وابن سينا إذ يقول: " أن الفارابي
وابن سينا من بين المتفلسفة في الإسلام خير من فهم أرسطو...
وأقومهم بالنقل والتحقيق... فنقتصر على إبطال ما اختاره وآياه
الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال ".

ولما كان الإنسان لا يعرف معرفة حقيقية من أعدائه فقط ولا من أصدقائه فحسب فكلاهما مبالغ، بل من كليهما، لذا فقد صار لزاما علينا حين نعرض نقد الغزالي للفارابي أن نعرض الرأي المناهض له وهو رأى خصمه ابن رشد، والذي عرضه فى كتاب له بعنوان: تهافت التهافت" وقد ألفه بعد وفاة الغزالي بنحو مائة عام، فأعاد للفلسفة مكانتها التى قد ضاعت بسبب هجوم الغزالي عليها، كما أننا وجدنا فريقا ثالثا حملة الإنصاف على أن يقول كلمة حق كما صنع " علاء الدين الطوسى" فى كتابه " الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة" وخواجه زاده" فى كتابه " تهافت الفلاسفة" وأن كانا لم يخرججا عن الخط الكلامى الذى سار فيه الغزالي من قبل.

١١٦ - الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١١٧.

١١٧ - المرجع السابق: ص ١٥٠.

١١٨ - الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص ٢٤٠، أيضا الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١٥١ - ص ١٥٧.

١١٩ - الطوسى: الذخيرة ص ١٨٥.

١٢٠ - خواجه زاده: تهافت الفلاسفة ص ٣٩.

٢٢١ - المرجع السابق: ص ٤٠.

١٢٢ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٤٦٨.

١٢٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٥، ومبادئ الموجودات: ص ٤٣، انظر أيضا أرسطو: مقالة اللام، ترجمة أكسفورد ص ١١٨.

١٢٤ - د. عاطف العراقى: ثورة العقل ص ١١٥.

١٢٥ - آراء أهل المدينة: ص ٥ (ونود أن نشير على أن فكرة التام قد أشار إليها أفلوطين في تاسوعياته في الميمر الخامس من كتاب "أولوجيا" حيث قال: إن كل فعل فعله البارى الأول فهو تام كامل لأنه علة تامة ليس من ورائها علة أخرى، ولا ينبغي لتوهم أن يتوهم فعلا من أفاعيلها ناقصا لأن ذلك لا يليق بالفواعل الثواني أعنى العقول، فالخبر أن يليق بالفاعل الأول" ضمن كتاب أفلوطين عند العرب د. عبد الرحمن بدوى ص ٦٨).

١٢٦ - د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١٠٠ وأيضا مبادئ الموجودات: ص ٤٤ - ٤٥.

١٢٧ - د. صالح مدنى: من أسس الميتافيزيقيا إلى الحتمية السببية، مجلة المورد، المجلد الرابع. العدد الثالث ص ١٢.

١٢٨ - د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١١٥.

١٢٩ - د. صالح مدنى: من أسس الميتافيزيقيا إلى الحتمية السببية ص ١٣.

١٣٠ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢ - ٣، ٦، ثورة العقل: ص ١٠٠ - ١٠١، وانظر أيضا موسى بين ميمون: دلالة الحائرين ج ٢ ص ٢٧٤.

١٣١ - آراء أهل المدينة: ص ٨.

١٣٢ - الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص ١٣٠، الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١٧٣.

١٣٣ - الغزالي: تهافت الفلاسفة: ص ١٧٢.

- ١٣٤ - الطوسي: الزخيرة: ص ٢٠١: ص ٢٠٣.
- ١٣٥ - الخواجة راده: تهافت الفلاسفة ص ٤٠ - ٤١.
- ١٣٦ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٥٩١ - ٥٩٣.
- ١٣٧ - الغزالي: تهافت الفلاسفة: ص ١٧٣.
- ١٣٨ - الغزالي: تهافت الفلاسفة: ص ١٧٤.
- ١٣٩ - الطوسي: الذخيرة: ص ٢٣١: ٢٣٩.
- ١٤٠ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٦١٤.
- (*) - سورة الانبياء: آية ٢١، ٣٠.
- (*) - سورة فصلت: آية ٤٦، ١١.
- ١٤١ - د. أحمد صبحي: علم الكلام ص ٤٧١.
- ١٤٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣.
- ١٤٣ - الدعاوى القلبية: ص ٣.
- ١٤٤ - الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٢٨، فصوص الحكم: فص ٥٣ ص ٤٦، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣.
- ١٤٥ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣.
- ١٤٦ - المرجع السابق: ص ٣، ١١.
- ١٤٧ - الكندي: رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة ص ٢١٥ (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).
- ١٤٨ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١.
- ١٤٩ - د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب ص ٢٩.

- ١٥٠ - أرسطو: مقالة اللام ص ١٣٠ - ١٣١ .
- ١٥١ - مقتطفات من التاسوعة الخامسة من تاسوعات أفلوطين رسالة
فى العلم الإلهى منسوبة إلى الفارابى ص ١٧١ (ضمن أفلوطين
عند العرب: تحقيق د. عبد الرحمن بدوى).
- ١٥٢ - السياسة المدينة: ص ٣٥، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٠ .
- ١٥٣ - التعليقات: ص ١٢، د. عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة
اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ٤٩٨، دلالة الحائرين ج ١
ص ١٦٩ .
- ١٥٤ - د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ص ١٢٧، د. عاطف
العراقى: ثورة العقل ص ١٠٢ .
- ١٥٥ - الفارابى: فصول منتزعة ص ٨٩ .
- ١٥٦ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١، ثورة العقل: ص ١٠٢ .
- ١٥٧ - الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى: ص ٤٦٧ - ٤٦٨ .
- ١٥٨ - فصوص الحكم: فص ١٠ ص ٣٤ .
- ١٥٩ - الجمع بين رأى الحكيمين: ص ٢٥ .
- ١٦٠ - فصوص منتزعة: فصل ١٦ ص ٨٩ - ٩١ .
- ١٦١ - فصوص الحكم: فص ١٠ ص ٣٤ . وانظر أيضا د. عبد
الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص
٤١٢ : ٤١٣ .
- ١٦٢ - فصوص الحكم: فص ٨ ص ٣٣ .

١٦٣ - شرح رسالة زينون: ص ٦، ومبادئ الموجودات: ص ٣٤،
والتعليقات: ص ٢٤.

١٦٤ - د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة
الإسلامية: ص ٤٩٨ - ٤٩٩، ابن سينا: الشفاء الإلهيات: ج ٢
ص ٤١٥.

١٦٥ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١.

١٦٦ - عيون المسائل: ص ٣٠، التعليقات: ص ١٢، الجمع بين رأيي
الحكيمين: ص ٢٥.

١٦٧ - فصول منتزعة: فصل ٨٧ ص ٩١.

١٦٨ - التعليقات: ص ١٨.

١٦٩ - فصول منتزعة: فصل ٣٧. ص ٥٤، وانظر أيضا: د. ماجد
فخري: الفكر الأخلاقي العربي (ماهية الشر) ص ٨١.

١٧٠ - عيون المسائل: ص ٣٠ - ٣١، عباس العقاد: الله ص ٢٢٠،
د. محي الدين الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. هامش
ص ٣١.

١٧١ - ابن سينا: الشفاء. ج ٢ ص ٤١٧ - ٤٢٢، ابن سينا: الرسالة
"العرشية": ضمن سبع رسائل ص ١٨.

١٧٢ - الغزالي: تهافت الفلاسفة: ص ١٩٩.

١٧٣ - المرجع السابق: ص ٢٠١.

١٧٤ - الطوسي: الذخيرة ص ٢٧٣.

١٧٥ - الطوسي: الذخيرة ص ٢٧٤.

- ١٧٦ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٠٠ - ٧٠١.
- ١٧٧ - ماجد فخري: ابن رشد: ص ٨٩.
- ١٧٨ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٢.
- ١٧٩ - المرجع السابق: ص ١٣.
- ١٨٠ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٦، مبادئ الموجودات: ٤٥.
- ١٨١ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٦ - ١٧، د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢٣٠، وانظر أيضا ابن سينا النجاة ص ٤٠٠.
- ١٨٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٨، مبادئ الموجودات: ص ٤٧.
- ١٨٣ - ثورة العقل: ص ١٠٥.
- ١٨٤ - ثورة العقل: ص ٢١٣ (يشير د. عاطف العراقي إلى أن لفظة العشق " لذاته ". أخذها ابن سينا عن الفارابي، وقد أشار إلى ذلك الطوسي في شرحه للإشارات والتنبيهات حين قال: ابن سينا لم يتحاشى عن إطلاق هذا اللفظ - لفظ العشق - وإن كان غير مستعمل عند الجمهور - لأنه مستعمل عند الإلهيين من الحكماء. ويرجع د. عاطف العراقي أنه يقصد بالحكماء الإلهيين. الفارابي أساما. الطوسي ص ٧٨٤).
- ١٨٥ - التعليقات: ص ٢٣.
- ١٨٦ - التعليقات: ص ١٤.
- ١٨٧ - عيون المسائل: ص ٢٣ - ٢٤.

الفصل السادس

"صلة الله (تعالى) بالعالم في فلسفة الفارابي"

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية:

تمهيد:

أولاً: مصادر الفارابي في مذهبه في الفيض.

القسم الأول: المصادر الأوتية.

القسم الثاني: المصادر الثانوية.

ثانياً: أهم الأسس التي قام عليها.

ثالثاً: الفيض عند الفارابي وبيان كيفية صدور
الموجودات.

أولاً: المستوى الذوقي.

ثانياً: المستوى العقلي.

رابعاً: نقد مشكلة الفيض الفارابية.

خامساً: الفارابي بين قدم العالم وحدوثه.

سادساً: أوجه نقد المتكلمين والفلاسفة لرأى
الفارابي في قدم العالم.

تمهيد:

إذا كان الفارابي قد تناول في الفصل السابق أدلة وجود الله، واهتم بإثبات عدد من الصفات لذاته تعالى وخاصة صفة الوحدانية، فلم يكن هذا الاهتمام سوى تمهيد يوضح به علاقة الله بالعالم وكيفية صدور الكثرة عن الله الواحد.

ولقد كانت العلاقة بين الله والعالم هي أدق علاقة حيرت عقول الفلاسفة قديما وحديثا، وما ذلك إلا لأنها العلاقة بين الواحد والكثير، بين الثابت والمتغير، بين اللامادى والمادى، بين القديم والحادث، ومع أن الأديان قدمت للبشرية فكرة "الخلق من العدم" ووجدت فيها النفوس البشرية حلا لمشكلة بداية العالم، إلا أن العقول المفكرة لم تجد فيها ضالتها المنشودة فتركت العنان لأفكارها، فحارت عقولهم وتاهت نفوسهم فيها منذ القدم ولا تزال حتى الآن معضلة الفلسفة الكبرى، وما ذلك إلا لأن نطاق العقل غير قادر على الإحاطة بهذه المسألة أو ببعض أجزائها نظرا لأن أحد طرفي هذه العلاقة وأعنى به "الله تعالى" ليست ذاته تعالى معلومة لنا علما مباشرا، ومن هنا تعددت وجهات نظر الفلاسفة، وظهرت المذاهب الفلسفية المختلفة لتفسير هذه العلاقة.

وبينما عولجت هذه المسألة في المدارس اليونانية على الصعيد الطبيعي، عولجت في مدرسة الإسكندرية وفي العالم الإسلامى داخل نطاق العقيدة الدينية، ومع أن طريقة معالجتها لم تختلف، فإن مغزاها قد تغيرا تاما، وأصبح هدف مدرسة الإسكندرية كما أصبح هدف مفكرى الإسلام من بعد، بناء نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، وفي

نظام كهذا تصبح قضية العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأولى للبتيان الفلسفى بأسره .

كان الصدور أو الفيض إذن هو الحل الأمثل من وجهة نظر الفارابى لتفسير هذه العلاقة (أى علاقة الله بالعالم أو الكون) ليس هذا فحسب، وإنما استطاع عن طريقها حل مشكلة الوحى والمعرفة .

فمن إثباته لوجود الله عن طريق فكرة الوجود نفسها (الأدلة العقلية) وإضافته كل ما ينبغى له تعالى من صفات الكمال وعلى رأسها الوجدانية، والعقل، والوجود، فقد مكّنه ذلك من حل تلك المشكلتين مستندا إلى مذهبه فى الفيض أو الصدور، إذ أن اصطناع الجدل النازل عند تحليل العالم الإلهى، وبيان تراتب العقول من العقل الأول (الله) إلى العقل العاشر (العقل الفعال)، واصطناع الجدل الصاعد عند تركيب العالم السفلى "عالم الطبيعة والإنسان"، ابتداء من الهوى واجتماع الاسطقات - حتى الوصول إلى العقل المستفاد كما يوحى به المذهب واعتبار سلسلة الفيوضات تنتهى إلى الهوى على المستوى الأنطولوجى، وإلى العقل الفعال على المستوى المعرفى، قد ساعده إلى حد ما على حل بعض المشكلات المتعلقة بعلاقة الواحد بالكثير وكيفية الخلق وكيفية المعرفة .

كان الفيض أو الصدور هو المبدأ الذى استطاع الفارابى من خلاله أن يقول بالقدم والحدوث معا حتى لا يتعرض لهجوم المتكلمين والفقهاء آنذاك، فالله قديم أزلى، وهو السبب الأول، والعالم حادث وهو مركب من العناصر الأربعة، أما الهوى التى تشكلت منها العناصر فهى قديمة وحديثة معا، هى قديمة لأنها فائضة عن قديم، وهى حادثة لأن هذا الفيض تم بتوسط، فلم يأخذ الفارابى بفكرة الخلق من العبد كما قال بها المتكلمين، لأنها تشير إلى الوجود من العدم فقط، بحيث لا يكون فى حاجة إليه بعد ذلك وبحيث لو

فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما يشاهد من فقدان البناء واستمرار قيام البناء بعده.

كما رفض الأخذ بفكرة الصنع كما قال بها أفلاطون لأنها تجعل من المثل شريكا لله في عملية الخلق.

كذلك رفض الفارابي فكرة المحرك الغائي كما قال "بها أرسطو لأنها تؤدي إلى القول بأن الله لم يخلق العالم، وأنه قديم بالذات والزمان قدم الله، ولا شك أن هذا القول لا يوافق عقيدة المسلم الذي يردد دائما كان الله ولم يكن معه شيء، ثم كان الله وكان العالم معه.

وارتضى الفارابي القول بالفيض واعتبره الحل الأمثل لكثير من المشاكل التي صاحبت الفلسفة في تطورها وتعاملها مع المشاكل الأساسية كمشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة ومشكلة الشر... إلخ.

ولقد استطاع الفارابي بعقيدته الفذة أن يسخر أفكار كل من الفيلسوف اليوناني أرسطو طاليس، وبطليموس الفلكي وأفلوطين المثالي لبلوغ أهدافه وغاياته في بيان علاقة الله بالعالم وبمزج هذه الأفكار بعضها ببعض وبتعاليم الإسماعيلية والصابئة، وصيغ كل ذلك بصيغة إسلامية واضحة في إطار من التفلسف الديني.

وخرج بنظرية جديدة في محيط العالم الإسلامي كان لها أثرها الكبير فيمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين شرقا وغربا.

ومع أن القول بالفيض قد اختلف به عدد لا بأس به من الفلاسفة، إلا أنه لم يسلم من الهجوم والإنكار من جانب الأشاعرة وخاصة الغزالي كما سنوضح ذلك، كما أن الفيلسوف المغربي ابن رشد لم يأخذ به وانتقد الفارابي وابن سينا في اعتمادهم عليه في تفسير الخلق.

أولاً: مصادر الفارابي في مذهبه في الفيض

يكاد يتفق معظم الباحثين على أن الفارابي هو أول من قال بالفيض في الإسلام، فالمستشرق "دي بوز" على سبيل المثال يرى أن الفارابي هو أول من قال بالصدور، وأنه ربما تأثر بالمعلمين النصارى لما في صدره من تقسيم ثلاثي، وهذا هو الظاهر، أما في الجوهر فهي أفلوطينية^(١).

ويؤيد "د. أبو ريدة" قول "فورمن" بأن الفارابي هو أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية حيث لا يوجد بيان لهذا المذهب في رسائل الكندي المعروفة^(٢).

وهذا أيضاً ما ذهب إليه د. عاطف العزاقى، إذ يرى أننا إذا بدأنا بتاريخ الفلسفة العربية بالكندي ثم الفارابي، فإننا نستطيع اعتبار الفارابي أول فيلسوف عربي يرتضى لنفسه القول بالفيض، نظراً لأننا لا نجد عند الكندي إلا إشارات موجزة لهذا المجال، ولا تسمح هذه الإشارات من جانب، والتي تبين لنا البصلة بين العالم العلوي والعالم السفلي، بوضع الكندي ضمن الفلاسفة الباقين بالفيض، بل هو بعيد تماماً عن القول بذلك^(٣).

وإذا حاولنا من جانبنا الوقوف على مصادر مذهبه في الفيض في أصوله العامة، لوجدنا الفارابي يضع أيدينا على بعض هذه المصادر، وربما أهمها إذ يقول "رايت لزينون الكبير تلميذ أرسطو طالس، وللشيخ اليوناني رسائل قد شرحها النصارى شروخاً، فتركوا بعضها، وزادوا فيها، فشرحت أنا كما وجب على الشارح شرح النص"^(٤) كما يقول "سمعت معلمي أرسطو طالس أنه قال إذا صدر عن واحد حقيقي اثنان لا يخلو إما أن يكونا مختلفين في الاتفاق أو متفقين في جميع الأشياء... إلخ"^(٥).

فخصوص الفارابى السابقة تشير إلى " زينون " ويبدو أنه أحد تلاميذ أرسطو ، وإلى الشيخ اليونانى وهو أفلوطين^(٥) ، كنا تشير إلى أرسطو وإلى الدور المسيحي .

وإذا كان " سويت مان " يرى أن أصلها أفلوطينى متأخر^(٦) ، فإن " فالزر " يؤكد ذلك بقوله :

إن أصول أكثر الفلسفات فى الإسلام لا ترجع إلى أرسطو وأفلوطين فقط ، بل إلى الشروح المتأخرة ، وقد كانت فلسفة الفارابى مرتبطة بمتأخرى فلاسفة الإسكندرية الذين ظهر التأثير الأرسطى الواضح فى آرائهم " كبروقلس " الذى يعرض أربع مراتب للموجودات فى عالم ما بعد الطبيعة وهى :

١ - الوجودية التى لا كثرة فيها بوجه .

٢ - الوحدة التى تنطوى على كثرة اعتبارية وتسمى (هينادن) .

٣ - العقل .

٤ - النفس الكلية .

وإذا كانت النفس الكلية عند "بروقلس" هى نقطة الاتصال بين عالم ما وراء الحس وعالم الحس ، فإنها توازن عالم الملائكة أو العقل الفعال عند الفارابى ، وإن كان هناك فرق بينهما إذ أن النفس الكلية تتصل بكل إنسان فى عالم الحس ، بينما الملائكة والعقل الفعال يتصل بالأرواح القدسية وأرواح الأنبياء والمصطفين^(٧) .

وحقيقة الأمر أن الفارابى وإن كان متأثرا إلى حد كبير فى مذهبه بمدرسة الإسكندرية - إذ أنه عرّف أكثر آراء أفلوطين ومنها ما وصله عن طريق غير مباشر أى عن طريق كتاب أثولوجيا أرسطو طاليس - أقول لم يكن أفلوطين

هو المصدر الأساسى لمذهب الفارابى فى الفيض، بل إن الفارابى قد استفاد فى صياغته لهذا المذهب بمزج أفكار كل من الفيلسوف اليونانى أرسطو طاليس، وبطليموس الفلكى، بالإضافة إلى أفلوطين، ونقول مزجا لأننا لا نجد فى أفكار بطليموس على حدة، أو فى مذهب أفلوطين ما يسمح بالقول بالفيض على الصورة الفارابية (٨).

وإن كان بعض الباحثين قد أضافوا إلى هذه المصادر السابقة مؤثرات أخرى كعناصر الصابئة الحرائسين، والشيعية الإسماعيلية، وأقوال المنجمين... إلخ (*).

وعلى هذا الأساس يمكننا إجمال هذه المصادر فى قسمين: مصادر رئيسية (أولية) ومصادر ثانوية.

القسم الأول: المصادر الأولية:

١ - تعتبر آراء الفيلسوف اليونانى أرسطو من المصادر الهامة التى كان لها أثرها فى تشكيل مذهبه فى الفيض، كما ظهر بصورته عند الفارابى، فأرسطو من أوائل الفلاسفة الذين اعتبروا أن الأجرام السماوية حية ولها محركات أولية تحركها يتراوح عددها بين ٤٧، ٥٥ ويسمىها عقول الكواكب، وهى مفارقة أولية أبدية تحرك هذه الأفلاك جميعا حيث تستمد حركتها من المحرك الأول الذى لا يتحرك وهو الله، وهذا التحريك فعل ضرورى لا إرادة فيه بوجه، ولما كانت الحركة أولية، والزمان أزلى فهى قديمة قدم الله، وهكذا فالعالم قديم بالذات وبالزمان قدم الله، ومعنى ذلك أن الله لم يخلق العالم (٦).

كذلك استخدم أرسطو مفهوم واجب الوجود، وهو المفهوم الذى استعان به الفارابى فى إثبات وجود الله وبيان الصلة بينه وبين ممكن الوجود، وسرى كيف استطاع الفارابى بمهارته الفائقة وعبقريته الفذة أن يأخذ من آراء أرسطو ما يتوافق معه ومع متطلبات عقيدته، وأن يسبغ عليها معانى جديدة لا عهد لأرسطو بها.

٢ - أما آراء أفلوطين فقد كانت الأساس فى بناء صرح مذهب الفيض عند الفارابى بحيث يمكن القول بأن الفارابى مدين بلا شك لآراء أفلوطين فى القبض، حيث أكد أن الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة، فإذا كان الأول هو مبدأ الوجود وعلته فكيف صدرت عنه الأشياء؟؟

يعتقد أفلوطين أن ذلك قد تم عن طريق الفيض، فالأول هو مصدر الكائنات جميعها ومفيضها، والأشياء إنما صدرت عنه فى نظام تنازلى متدرج، وأول ما انبثق عن الأول هو العقل ويقال له الأئوم الثانى، وهذا العقل أقل من الأول كمالات فتدب فيه الاثنينية، إذ أن هذا العقل هو الأصل فى الوجود وما فيه من تعدد وتكثر، فهو إذا كان يعقل الأول ويتأمل له عقلا، وإذا كان عقلا يتقوم به ويستفيد منه الوجود كان وجودا، هكذا يكون الأئوم الثانى عقلا ووجودا فى آن واحد، وهو فى منزلة صانع العالم الذى قال به أفلاطون فهو يتضمن جميع مثل أفلاطون فيما عدا مثال الخير الذى هو الأول.

وحين يتأمل الأئوم الثانى أو العقل الأول " الواحد " فيفيض عنه جوهر الأئوم الثالث وهو النفس الكلية وهى صورة للأئوم

الثانى وانعكاس لنوره، وهى آخر الموجودات فى عالم العقول، ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة هى نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات فى العالم المحسوس، فالنفس الكلية فيها جانبان: جانب كلى تطل منه عل العالم المحسوس لتدبير أموره.

وجانب جزئى تطل منه على شئون كل فرد على حدة، وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل^(١٠).

وهكذا تمثل فلسفة أفلوطين تدرجا تنازليا وتصاعديا من العلة إلى المعلول، ومن المعلول إلى العلة، فالطريق النازل-الميتافيزيقى يصف فيه أفلوطين سير الوجود من الأول إلى العقل، ومن العقل إلى النفس، ومن النفس إلى الأجسام المحسوسة، يقابله طريق صوفى صاعد يصف فيه أفلوطين عودة النفس إلى مصدرها الأول وانجذابها إليه واتحادها به.

تلك هى مبادئ الفيض كما قال بها أفلوطين، وكما قلنا فإن مذهب الفارابى مدين لها بالكثير إلا أن مذهب الفارابى جاء أكثر تنظيما وأشد تماسكا، وكل ما ذكر فى كتاب الربوبية عن صدور الكائنات عن الواحد وبيان مراتب الوجود دون أن تفسر حقيقة الفيض بمذهب فلسفى منسجم مع نفسه كما فعل الفارابى، هذا بالإضافة إلى أن الفارابى قد رفض أيضا ما لا يتلاءم مع مقتضيات العقيدة الإسلامية كرفضه مبدأ أفلوطين أن الأول لا يعلم ذاته وهو فوق العلم وفوق العقل، وليس هناك أدنى اتصال بينه وبين عالم الممكن، كما رفض فكرة أفلوطين فى اتحاد النفس بالعقل الأول.

٣ - وإذا كنا نتحدث عن مصادر رئيسية تأثر بها الفارابى فى تشكيله لأرائه فى الفيض، فإننا لا يمكن أن نغفل شرح الفارابى لرسالة زينون اليونانى، التى احتوت على المذهب بالكامل فيما عدا تحديد عدد العقول "بعشرة عقول" كما جاء ذلك فى نظرية الفارابى، وقد جاء شرح الفارابى لهذه الرسالة متوافقا مع حقيقة مذهب الفارابى فى الإلهيات بوجه عام، وفى مذهبه فى الفيض بوجه خاص إذ يقول: "... والعقل الأول عقل نفسه فصدر عنه عقل له إمكان وجود من ذاته، ووجوب من غيره وهو الاثنى عشر لهذا الطريق، وذلك الثانى عقل الأول وعقل ذاته، وب عقله الأول وجب عنه إشراق، وب عقله نفسه صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك... وفى المبدع الأول اثني عشر وربما يعتبر فيه تثليث، فإنه حصل منه عقل ونفس للفلك. وصورة علة لوجود المادة بالفعل، والفاعل استبقى أحدهما. بالآخر، وجسم الفلك مع مادته وصورته. لا يصدر عن الواحد إلا واحد... ثم عقل العقل الرابع الأول والثانى والثالث، فحصل منه عقل ونفس وهو فلك رحل وجرم الفلك حتى انتهى ذلك إلى العقل الفعال الذى يقال له معطى الصور، وهو يعقل الأول على الدوام، ويعقل ما دون الأول على الدوام فتصدر عنه النفوس الناطقة بعقله الأول" (١١).

وهكذا سادت هذه الصورة التى ينسبها الفارابى إلى زينون الكبير كتب الفارابى وابن سينا وكتب لها الاستمرار عند المتأخرين، حيث استفادت من مقولات، علم الفلك خصوصا نظرية "بطليموس" فأصبحت العقول الفلكية المفارقة "عشر"، والنفوس الفلكية "تسعا" بالإضافة إلى الاستفادة من مقولة تقسيم الموجودات إلى واجب بذاته، وواجب بغيره، ويمكن (١٢).

٤ - ونود أن نشير إلى أننا نعتبر أن المصدر الإسلامى هو رابع المصادر الرئيسية لما له من أثر كبير فى تعديل أكثر النظريات والآراء اليونانية التى اعتنقها الفارابى، وخاصة التى تتعلق بالفيض، فقد كان للدين أثر كبير فى توجيه تفكيره، وعلى سبيل المثال فلقد أخذ الفارابى فكرة العقول عن أرسطو، وفكرة الفيض عن أفلاطون، ولكنه عندما أراد إدخالها فى بنية الفكر الإسلامى أعطاها مضمونا جديدا مستمدا من هذه البنية نفسها، وهكذا جعل العقول " عشرة " بشكل ينسجم مع مراتب العالم العلوى فى العقيدة الإسلامية وهى الله، ثم سدرة المنتهى (العرش العظيم)، ثم السماء العليا (الكرسى)، ثم السماوات السبع الطباق، كما أطلق الفارابى أسماء إسلامية على موجودات العالم العلوى فسمى العالم العلوى عالم الربوبية، وفى الوسط عالم الأمر الذى يتصل طرفه الأعلى بعالم الربوبية، ويتصل طرفه الأدنى بعالم الخلق كما سيتضح لنا فى عرض النظرية عند الفارابى^(١٣).

القسم الثانى: المصادر الثانوية:

إلى جانب المصادر الرئيسية التى ذكرناها سابقا والتى كان لها أثرها فى تشكيل نظرية الفارابى فى الفيض، وهناك بعض الباحثين الذين أشاروا إلى عناصر أخرى منها:

ظهور أثر أفلاطونى تمثل فى تأكيد الفارابى على الأعداد المثالية العشرة، مستوحيا إياها من النظرية الفيثاغورية القديمة، ومعتبرا أنها صورة صادقة للمثل المجردة. وقد أشار إلى ذلك أحد شراح ابن سينا وهو " ملا أولياء " فى شرحه على كتاب الشفاء^(١٤).

كذلك كان لنظرية المثل ورأى أفلاطون فى النفس أثرها على اتجاه

الفارابى فى نظريته فى الفيض، وما تميز به هذا الاتجاه فى إثارة الناحية العقلية الروحية فى تفسير صدور الموجودات.

فالنفس الإلهية عند أفلاطون هى النفوس التى تشرف على حركة الأجرام السماوية وهى آلهة فى نظره، وهذه الفكرة الأفلاطونية تشبه إلى حد كبير ما نجده عند الفارابى فى نظرية الفيض التى تقرر وجود الملائكة أو عقول سماوية تشرف على حركة الأفلاك^(١٥)، والنفس وقد قضى عليها أن تهبط إلى العالم الحسى عليها أن تتطهر حتى تصعد مرة أخرى إلى عالمها الأول، والصعود إنما ييسر لها عن طريق المعرفة الحقة، فإذا هى عرفت حقيقتها أخذت تتحرر من سيطرة البدن وتصعد شيئاً فشيئاً حتى مشارف العالم الذى هبطت منه، وليس هناك ما يفوق الفلسفة فى هذا الصدد سوى نوع من الإلهام أو الوحي أو الحب المثالى الذى يرجع النفس دفعة واحدة نحو العالم العلوى.

وهكذا يمكن القول بأن آراء أفلاطون قد ساهمت إلى حد ما فى تكوين مذهب الفارابى فى الفيض، خاصة وأنها تضمنت اتجاهها روحانياً تمشى إلى حد كبير مع اتجاه الفارابى الإسلامى.

كذلك ظهر أثر الشيعة الإسماعيلية والقرامطة الذين أكدوا على فكرة إيجاد الله للعالم بواسطة العقل الكلى الذى أوجد النفس الكلية وفاض صوره على ما أنتجته من مادة وأجسام وكل ذلك فى زمان ومكان فتصبح ضروريات الإبداع "خمساً" يوجد بواسطتها كل شيء: العقل الكلى، النفس الكلية، المادة، الزمان، المكان، أما العقول الفلكية فـعشرة. تسعة منها للأفلاك، والعاشر هو العقل الفعال لإبداع عالم الأرض^(١٦).

هناك مصدر آخر أشار إليه بعض الباحثين وهو المصدر الصابئى الحرانى، حيث يعتقدون أن الفارابى لم يأخذ من أفلاطون إلا النذر القليل، وقد أخذ عن المدرسة الحرانية اتجاهاتها وخططها فى تحصيل الفيض، وأن هذه

العقول المفارقة أو الملائكة كما يسميها الحرايون تمتاز بالصفات ذاتها من حيث كونها جواهر ليس لها مادة ولا هيولى وهى التى تتصرف فى شئون العالم الأرضى، فهم قد أسندوا التأثير فى العالم الأرضى للكواكب المختلفة وما يتصل بها من عقول ونفوس، وقد اعتقدوا أن النجوم آلهة، والشمس هى الإله الأعلى، وكل نجم يتسلسل عن الآخر، كما يميزون بين جسم الفلك ونفسه التى تحركه وتخرج منه كائنات، والكل مع تعدده يمثل وحدة كونية^(١٧).

وأخيرا فإننا نود أن نشير إلى أنه أيا كان المصدر الذى استفاد منه الفارابى فى صياغته لأرائه فى الفيض، فإنه استطاع أن يسخر كل من أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين لبلوغ أهدافه فى بناء نظرية فلسفية منسجمة مع نفسها، واستطاع أن يمزجهم بعضهم ببعض ويتعاليم المذهب الإسماعيلى والصابئة، ويصنع كل ذلك بصبغة إسلامية فجاء مذهب مقبولا شكلا وموضوعا فى محيط العالم الفكرى وكان تأثيره علم من جاء بعده من الفلاسفة.

كما أننا نود توضيح أمر آخر وهو أن الفارابى لم يكن صابئى المذهب على سبيل القطع فى قوله بعقول الافلاك كما اتهمه البعض بذلك، إذ أننا نرجع تأثيره أكثر بالفلسفة الإغريقية التى جعلت عقول الافلاك آلهة، كما جعل أرسطو من إله القمر عقلا فعلا له التأثير فى عقل الإنسان، كما أنه تأثر بكتّاب "المجسطى" لبطليموس فى رصد عدد الافلاك وتطبيق ذلك على العقول، ولا مندوحة فى ذلك، فمن المسلم به أن المذاهب الفلسفية إنما تبنى على العالم وتبديل بتبدله، والفارابى قد اعتمد فى بناء هذا المذهب على المسلمات العلمية المنتشرة فى زمانه والتى كانت تقول أن الافلاك "تسعة" بعضها

فى جسد بعض كخلفقات: إندناها إلنا فلك القمر؁ وأن الكواكب أجسام
سماوية إندناها نفوساً تحركها؁ وأن حركاتها تأثيراً فى نفوسنا وأجسامنا (١٨).

إلا أن الفارابى حينما تناول فكرة العقول استطاع أن يبدل مضمونها
الذى كان يشير إلى الوثنية والشرك كما كانت به فى الفلسفة الإغريقية؁
وأسند التنبؤ من خلق وقنضاء وقدر وغير ذلك من أنواع التأثير إلى الله
الواحد وحده مطلقاً؁ لأن الله الواحد هو الذى أوجد العقل الأول وهىاء لأن
يوجد غيره. وهكذا فى سائر العقول.

فالوجود الأول لكل موجود سواه هو الله تعالى؁ وإليه أو عنده ينتهى
مسير كل موجود غيره؁ وهما يتضح لنا كيف غلب عليه الأثر الإسلامى.

ثانياً: أهم الأسس التي قام عليها

إذا كانت نظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيف تصدر الموجودات عن الأول " والأول هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو^(١٩)، فإن هذا المذهب لكى يبين لنا كيفية هذا الفيض أو الصدور قد استند إلى مبادئ كثيرة، وترتب عليها نتائج هامة، أما أهم المبادئ التي قام عليها فهي:

١ - تقسيم الفارابى للموجودات إلى القسمة الثلاثية المعروفة: واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، ويمكن الوجود، وفى ذلك يقول الفارابى إن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى بممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره... والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول^(٢٠).

ومن تحديد خصائص هذه المفاهيم الثلاثة كما مر بنا سابقاً^(٢١)، يصل الفارابى إلى أن الأشياء فى الكون لا يخلو أمرها من حالين: فهى إما فى طور الاستعداد والإمكان دون أن يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى، ويقال عنها فى هذه الحالة أنها ممكنة

الوجود بذاتها، وعلى فرض أن الأسباب الخارجية لم تتوفر لنقلها من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى، فإنه لا يلزم عن ذلك محال عقلى.

أما إذا توافرت الأسباب الموجبة لنقل هذه الموجودات من طور الإمكان إلى طور الوجود، فعندئذ لم يعد هناك مجال لبقائها فى طور الإمكان، بل يصبح وجودها واجبا، ولكنه ليس وجوبا ذاتيا، بل هى واجبة الوجود بغيرها، أى بالمبدأ الأول وهو الله تعالى.

هذا الواجب الوجود بغيره عنصر جديد فى فلسفة الفارابى الإلهية، وقد استحدثه ليكون الوسطة الطبيعية بين واجب الوجود بذاته (الله) وبين الممكن العقلى الخالص (العالم قبل ن يوجد)، فالنور مثلا لا يوجد قبل شروق الشمس، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها، فإذا طلعت كان واجب الوجود بغيره، أى نتيجة حتمية لعلته (الشمس)، فهناك إذن أنواع للموجودات:

أ - الممكن بذاته: ويشتمل جميع الأشياء التى لا يترجح فيها العدم على الوجود. أى أن فى طبيعتها أن توجد وأن لا توجد.

ب - الممكن بذاته الواجب بغيره: ويدخل فى هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحركات، أو هو العالم بعد أن وجد.

ج - الواجب بذاته: وهو المبدأ الأول، أى الله تعالى.

٢ - إن هذا الفيض أو الصدور لا يقوم على أساس تصور حسى، فلا يرمى الفيض إلى تحقيق غاية لم تكن وليس فيه نقص فى مكان يقابله كمال أو زيادة فى مكان آخر، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه، وإنما هو لذاته، وبذاته، وفى ذاته. إذن فهو يقوم على أساس

تصور عقلى ترتبط فيه العلل بمعلولاتها فعلى هذه
الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه، ولا
على أنه غاية لوجود الأول يعنى أن الوجود الذى يوجد عنه
(لا) يفيد كما لا ما فالأول ليس وجوده لأجل غيره ولا
يوجد بغيره فيكون لوجوده سبب خارج عنه، فلا يكون
أولا بل وجوده لأجل ذاته فلذلك وجوده الذى به فاض
الوجود إلى غيره ووجوده الذى به تجوهره فى ذاته، هو بعينه
وجوده الذى به يحصل وجود غيره عنه وليس وجوده بما
يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى هو بجوهره ولا
وجوده الذى بجوهره أكمل من الذى يفيض عنه وجود غيره، بل
هما جميعا ذات واحدة^(٢٣). فصدور العالم عنه ليس صدور
حاجة وقصد وإنما صدر عنه تعالى صدور منح وجود.

٣ - إن تعقل الإله هو علة للوجود على ما يعقله، أى أن تعقله لشيء
يعنى إيجاده وإبداعه. يقول الفارابى: ووجود الأشياء عنه لا عن
جهة قصد منه يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء، ولا صدر
الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء
بصدورها وحصولها، وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته،
وبأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه،
فإذن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه، وعلمه للأشياء ليس
بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء^(٢٣).

وهكذا يجعل الفارابى الإبداع فى الجواهر المفارقة ناشئا عن
التعقل أو التفكير، لأن الله عقل فهو يعقل ذاته، ويعقل أنه مبدأ
للموجودات التسامة، وإذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ لكل وجود،

عقل أوائل الموجودات عنه وصار عالما بما يكون منها، فهو يعقل كل شيء على نحو كلى كما ذكرنا سابقا^(٢٤).

٤ - إن الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد، ولكن يجوز إذا تعددت الوسائط ظهور الكثرة. ويقول الفارابى: "اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدى الذات، لأن الأول أحدى الذات من كل جهة ويقتضى الواحد من كل جهة واحدا ويجب أن يكون هذا الأحدى الذات أمرا مفارقا"^(٢٥)، كما يقول "لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وإن صدر عن واحد اثنان مختلفان فى الحقائق لم يكن حقيقة واحدة محضة، يعرفه من له أدنى تأمل، وسمعت معلما أرسطو طاليس أنه قال: إذا صدر عن واحد حقيقى اثنان لا يخلو إما أن يكونا مختلفين فى الحقائق، أو متفقين فى جميع الأشياء، فإن كانا متفقين لم يكونا اثنين، وأن كانا مختلفين لم تكن العلة واحدة"^(٢٦).

وقد مر بنا سابقا عندما تناولنا مبحث الصفات عند الفارابى كيف كان حريصا على إثبات صفة الوجدانية لله، فقد اعتقد أن صدور الكثرة صدورا مباشرا عن الواحد، يتنافى مع هذه الوحدة المطلقة، ولذا فقد اعتبر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية بديهية ومن المجال أن يصدر الكثير عن الواحد، لأن الكثيرة أن صدرت عن الواحد فسوف تصدر باعتبارات مختلفة، وتلك الاعتبارات إن كانت راجعة إلى ذات الواحد فقد حصلت فى ماهيته الكثرة ولم يعد الواحد واحدا من كل وجه وحدانية مطلقة. قاله بسيط، أى ليس مركبا، وماهيته بسيطة غير منقسمة، والوجدانية صفة مرتبة على صفة البساطة، فما دام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه، وهو واحد من حيث أن رتبته فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود، وهذه المرتبة له وحده، أى لا

يوجد واجب وجود بذاته سواء، فهو واحد بأدق معانى الوجدانية لتي يشبتها العقل، ولذلك يمتنع أن يصدر عن الواحد الأول كثرة عديدة مادية كانت أم روحية، كما يمتنع أن يصدر عنه جسم حتى ولو كان واحداً، ويلزم أن يكون أول الموجودات عن الواحد واحداً غير مادي^(٢٧).

هاتان الصفتان أى الوجدانية واللامادية لا تكونان إلا لعقل، فوجب أن يكون الصادر عن الواحد الأول عقلاً، فالذى نشأ عن الواحد المطلق من كل وجه كما تصور الفارابى واحد بالذات، ولكنه مستكثر بالاعتبار فحسب، فسبب وجود العقل الأول - الواحد بالذات الكثير بالاعتبار عن الله الواحد المطلق - علم هذا الواحد المطلق بنفسه، وسبب وجود العقل الثانى عن العقل الأول توجه هذا بتفكيره نحو ما فوقه من موجود أعلى، وهو الله الواحد المطلق، وسبب وجود العقل الثالث عن العقل الثانى توجه هذا بتفكيره وتأمله نحو ما فوقه من موجود أعلى... وهكذا حتى يصل الأمر إلى آخر العقول وهو العقل المتصل مباشرة بعالم الخلق أو عالم ما تحت فلك القمر.

أما سبب الكثرة الاعتبارية فى العقل الأول الواحد بالذات، فيرجع إلى اعتبار وجوده مرة، وإلى اعتبار علمه مرة أخرى.

فوجوده يلاحظ فيه أمران: أنه كان ممكن الذات قبل وجوبه، وأنه أصبح واجب الوجود بغيره بعد وقوعه بفعل الواحد المطلق.

وعلمه يلاحظ فيه أمران كذلك: أنه بعد وقوعه وجوبه أصبح يتجه بتفكيره مرة على موجدّه وموجبه وهو الواحد المطلق، ومرة أخرى يتجه به على نفسه، وهذه الكثرة الاعتبارية فى العقل الأول كانت سبباً فى الكثرة الحقيقية فى الوجود بعده، فعلم العقل الأول بالواحد المطلق كان سبباً فى إيجاد العقل بعده، بينما علمه بنفسه كان سبباً فى إيجاد "نفس" الفلك الأعلى وهو ما يسمى بفلك المحيط... وهكذا عن العقل الثانى يوجد بالكيفية نفسها عقل ثالث وفلك ثان إلى آخر العقول.

وعلى هذا النحو تحققت الكثرة بعد العقل الأول الذى هو واحد بالذات ومتكثر بالاعتبار (٢٨).

٥ - أن ترتيب الموجودات وفقا لمبدأ الفيض عند الفارابى يقوم أساسا على فكرة الأفضل والأشرف إذ يقول: " الموجودات كثيرة وهى مع كثرتها متفاضلة، وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود). كان كاملا أو ناقصا، وجوهره أيضا جوهر إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود، ومرتبه منه، فيبتدئ من أكملها وجودا ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلا، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن يتنهى إلى الوجود الذى إن تخطى عنه إلى ما دونه، تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا فستنقطع الموجودات من الوجود" (٢٩).

وهكذا فالموجودات تتفاضل وتدرج فى الوجود بحسب قربها من الأول، وسرى كيف كانت هذه الفكرة محل نقد بعض الباحثين.

ثالثاً: الفيض عند الفارابى وبيان كيفية صدور الموجودات

إذا كان الفارابى قد اثبت أن تحقق الممكن ووجوبه لا يكون من ذاته بل من واجب الوجود بذاته وهو الله الذى لم يسبق وجوبه بإمكان، وإن تعقل الإله لشيء يعنى إيجاداه وإبداعه، وإذا كان يرى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولكن يجوز إذا تعددت الوسائط ظهور الكثرة والموجودات التى تتفاضل حسب قربها من المبدأ الأول الذى صدر عنه العالم - ليس صدور حاجة وقصد - وإنما صدر عنه تعالى صدور منح وجود.

فلنا أن نتساءل الآن على أى وجه يصل أثر وجوده تعالى إلى الأشياء فتصير موجودة؟ أى كيف توجد عنه الأشياء والموجودات؟ هل توجد جميعها دفعة واحدة وهى كثيرة غير متناهية وهو واحد وحدة مطلقة؟ أم يصل أثره إليها عن طريق وسائط وبطريق التدرج حتى لا تكون الكثرة التى لا تحد بعيدة فى التصور العقلى عن منطقته؟؟

وجد الفارابى أن قبول الرأى الأفلاطونى الذى يرى أن الله والمادة قديمان، وأن الله صنع منها الأشياء قول غير مقبول عقلياً ودينياً، حتى أنه اضطر إلى تأويل آراء أفلاطون وجعله يقول بحدوث العالم وأن للعالم صناعاً أبدعه ونظمه، كذلك كان الحال بالنسبة لأرسطو، الذى وإن كان يقول بقديم العالم نظراً لقدم الزمان والمادة والصورة والحركة، وبالتالي فالله والعالم أزليان أبديان، إلا أن الفارابى زعم أنه يقول بحدوث العالم كأفلاطون بعد أن استشهد بأقوال له وردت فى كتاب "أثولوجيا" المنسوب خطأ إلى أرسطو حيث يقول "وهناك (أى فى أثولوجيا) تبين أن الهوىلى أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن شيء وأنها تجسمت عن البارى سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت" (٣٠) فليس هناك إذن خلاف بين الحكيمين المبرزين، ويصل الفارابى من ذلك على أن الحكيمين متفقان فى إبداع العالم وحدوثه.

كذلك وجد الفارابى أن القول بخلق العالم من عدم - كما ذهب إلى ذلك المتكلمون - قول يجسد العقل صعوبة فى قبوله . إذ كيف يكون الشيء من لا شيء أو كيف يكون الوجود من اللاوجود؟ من ناحية أخرى، فإن نظرية المتكلمين لم تقطع حل الكثير من المشاكل التي كانت مثارة فى البيئة الإسلامية فى ذلك، كمشكلة الثنائية بين الله والعالم وكيف يفعل اللامادى فى المادى، ومشكلة الشر ومصدره - إذا كان الله كله خير - ومشكلة ظهور الكثرة والله واحد غير متكرر، ومشكلة الزمن وهل بين الله وبده العالم زمان أم لا؟ ومسألة الفاعل التام . واستحالة الترجيع بلا مرجح إذا كان الفاعل كاملا لم يتأخر فعله عنه، ولو تأخر فلما أمكن اختيار زمن دون آخر بدأ معه العالم - لأن الزمان أناته متساوية، والترجيع بلا مرجح مستحيل عند المتكلمين وخصوصهم - أما أكثر المشاكل التى واجهتهم فى تبرير انتقاد الفلاسفة لهم بأنه إذا كانت الحاجة لوجود الله عندكم هى إحداث العالم، فمن يمنع افتراض أن يبقى العالم مع زوال موجدته كما يحصل للباني الذى ينيه ٢٢ (٣١) .

وجد الفارابى أن فلسفة أفلوطين الفيضية تقدم حلا منطقيا لهذه المشاكل العويصة، ولكن فلسفة الفيض هذه تصطدم بصعوبة كبرى هى: كيف من الكائن الواحد البسيط يفيض المتعدد المتكرر؟

لا شك أن هذه الصعوبة كانت بالنسبة للفارابى أقل وطأة من تلك التى تعترض القول بالخلق من عدم، وفعلًا وجد الفارابى أن القول بأن من الواحد القديم البسيط لا يفيض منذ القدم إلا كائن بسيط وهو العقل - وهو حادث لأنه صادر عن الأول وتابع له فهو حادث بالتبعية - هو قول مقبول منطقيا وبذلك تزول تلك الصعوبة التى وقف أمامها حائرا، خاصة إذا اعتبرنا أن هذا الكائن الصادر ليس مخلوقا فى الزمان بل العكس أنه تابع للأول منذ الأزل،

فإذن هو قديم فى الزمان طالما أن الأول كامل ومن طبيعته أن يحدث عنه هذا العقل الذى يسميه الفارابى العقل الثانى وفى ذلك يقول الفارابى: "... فلذلك وجوده الذى به فاض الوجود إلى غيره هو فى جوهره، ووجوده الذى به تجوهره فى ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل وجود غيره عنه، ولا ينقسم إلى شيئين يكون أحدهما تجوهر ذاته وبالأخر حصول شيء آخر عنه، ولا أيضا يحتاج فى أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته وغير وجوده، كما نحتاج نحن وكثير من الموجودات الفاعلة إلى ذلك، وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى به تجوهره.

فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلا، بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر" (٣٢).

كما وجد أن هذا الحل الفيضى ليس بعيدا عن الوحي أو مناقضا له، فالوحي يتحدث عن الخلق، بمعنى تبعية المخلوق للمخالق، والفيض يعطى نفس التبعية أيضا، وإن كان هذا الحل يرضى العقل الذى يجد صعوبة فى قبول القول القائل بالخلق من العدم وفى الزمان (*).

وقد عرض الفارابى آراءه هذه فى أكثر كتبه ورسائله، إلا أننا لاحظنا أنه قد عرضها بمستويين مختلفين، أحدهما يمثل المستوى العقلى ويرضى أصحاب العقول، من الفلاسفة، والآخر طريق ذوقى يتحدث عن النظرية بأسلوب خاص فى التعبير والمصطلح وهو يرضى أصحاب الذوق ممن يفسرون الخلق تفسيرا يرتبط بالعقيدة والوحي، فكيف عرضهما الفارابى، وما طبيعة كل مستوى منهما؟

١ - مشكلة الفيض من خلال منظور ذوقي (المستوى الذوقي):

يقول الفارابي مشيراً إلى هذا الطريق بمستواه الذوقي " لحظت الأحذية فكانت قدرة فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتغل على الكثرة، وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فتكثر الوحدة، حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة، وهناك أفق عالم الأمر، يليها العرش والكرسى والسموات وما فيها، كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ، وهناك عالم الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر ويأتونه كلهم فرداً (٣٣).

وهذا النص الذي جاء ذكره في كتاب "فصوص الحكم" للفارابي يشير إلى كيفية الخلق عن طريق الوسائط، إلا أنه يستعمل ألفاظ الوحي فيبين أن قدرته سبحانه وتعالى قد تجلّت حينما تأمل ذاته العلية، وحينما تأمل سبحانه وتعالى قدرته ظهر العلم الثاني المشتغل على الكثرة، ومن مجموع الثلاثة: الواحد - القدرة - العلم الثاني، تكون عالم الربوبية وفيه يوجد الله الواحد المطلق الذي لم ينشأ عنه إلا واحداً وهو القدرة، ثم نشأ واحد آخر في ذاته متكثر بالاعتبار وهو العلم الثاني، لأنه نتيجة تأمل أمرين: نتيجة تأمل الواحد لذاته، وتأمله لقدرته (٣٤).

ويلي عالم الربوبية عالم الأمر وهو في منطقة متوسطة، إذ يتصل طرفه الأعلى بعالم الربوبية، ويتصل طرفه الأدنى بعالم الخلق، ويتصف بأنه عالم متكثر في ذاته بالاعتبار.

ثم يلي هذا العالم "عالم الأمر" أو عالم الخلق، وهو عالم متكثر على سبيل الحقيقة كثرة غير متناهية، وهنا نلاحظ أن الفارابي قد اعتقد أن الكثرة لم تنشأ عن الواحد المطلق مباشرة، بل الذي نشأ عنه مباشرة واحد، ثم نشأت موجودات عالم الأمر عن العالم الثاني، وتأتي موجودات عالم الأمر لتنتقل أثر الله الواحد إلى عالم الخلق المتكثر كثرة لا نهاية لها.

ورغم أن عالم الأمر هو نقطة الاتصال بين عالمي الربوبية وعالم الخلق، ومع أن موجوداته تتصل اتصالا مباشرا بموجودات عالم الخلق الذي هو دونه، إلا أن موجوداته تتميز بأنها موجودات روحية ليس لها من خصائص عالم الخلق شيء، وهي تتميز بأنها تفيض الخير والطهر، ولذلك فهي لا تتصل إلا بمن له قدسية وصفاء، وفي ذلك يقول الفارابي " للملائكة ذوات حقيقية، ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس، فأما ذواتها الحقيقية فأمرية وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدس " (٣٥). كما يقول: " واتصال عالم الأمر بعالم الخلق أو اتصال الملك بالروح القدس على نحو أنهما إذا تخاطبا انجذب الحس الباطن والظاهر إلى فوق، فيتمثل لها (أي للروح القدسية) من الملك صورة بحسب ما تحملها، فترى ملكا على غير صورته، وتسمع كلامه الذي هو الوحي، والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة، وذلك هو الكلام الحقيقي " (٣٦).

ويؤكد الفارابي أن وظيفة موجودات عالم الأمر نقل أثر الله الواحد إلى عالم الخلق المتكثرة كثرة لا نهاية لها بقوله: " لا تظن أن القلم آلة جمادية، واللوح بسط مسطح، والكتابة نقش مرقوم، بل القلم ملك روحاني، والكتابة تصوير الحقائق. فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية، فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد، والقدرة تشتمل على مضمون التثزيل بقدر معلوم، ومنها يسبح إلى الملائكة التي في السموات، ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرض، ثم يحصل المقدر في الوجود " (٣٧).

ويؤكد الفارابي ذلك بقوله " وإن تعلم مراتب الموجودات كلها وأن تعلم منها أول ومنها أوسط ومنها أخير، والأخيرة لها أسباب وليست هي أسباب لشيء دونها، والمتوسطة هي التي لها سبب فوقها وهي أسباب لأشياء دونها،

والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوقه ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات، والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن تنتهى إلى الأول، ثم كيف يستدئ التدبير من عند الأول وينفذ فى شىء شىء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهى إلى الأواخر^(٣٨).

وهكذا ومن خلال هذا العرض الخاص الذى تميز بتعبيراته ومصطلحاته الدينية التى استعارها الفارابى من عقيدته الإسلامية ومن الوحي، يتضح لنا أن الفارابى يؤكد أن الكثرة لن تنشأ مباشرة عن الله الواحد، وإنما كان هناك سلسلة من الوسائط، وهو هنا قريب الشبه من أفلوطين الذى اعتمد على نظريته فى الفيض ليبرر ظهور الكثرة من الواحد، المطلق، وفى ذلك يقول أفلوطين: " كل ما كان بعد الأول فهو من الأول. اضطراباً، إلا أن يكون منه سواء بلا توسط، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخر هى بينه وبين الأول. . . ذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول، ومنها ثالث. أما الثانى فيضاف إلى الأول، وأما الثالث فيضاف إلى الثانى، وينبغى أن يكون قبل الأشياء كلها شىء بلا متوسط وأن يكون غير الأشياء التى يعده. . . إلخ^(٣٩)."

ويبدو أن الفارابى قد لجأ إلى استخدام هذا الأسلوب الخاص فى التعبير عن نظرية الفيض حتى يتلاءم مع العامة أصحاب الفطرة السليمة، إلا أنه وجد أن هذا الأسلوب فى العرض لا يرضى أصحاب العقول المفكرة، وهو صاحب المنهج العقلى، فذهب فى مؤلفاته الأخرى مذهباً آخر عبر فيها عن نظريته بطريقة منطقية عقلية غاية فى الوضوح بحيث استطاع بناء نسق منظم لعملية الإيجاد تعتمد " العقل " أصلاً وتنتهى فى تسلسلها إلى العقل الفعال عملاً وتطبيقاً^(*).

٢ - المستوى العقلي، (مشكلة الفيض من خلال منظور عقلي)؛

يعرض الفارابى فى كتابيه "عيون المسائل"، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، كيفية اتصال عالم الممكن بواجب الوجود بطريقة غاية فى الوضوح فى المعنى، فهو يبين كيفية ظهور الكثرة من الله الواحد، كما يبين تفسير الفيض لنظام الكون وترتيب الموجودات وتفاضلها بعضها فوق بعض فيقول: "وأول المبدعات عنه شئ واحد بالعدد وهو العقل الأول ويحصل فى المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه يمكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول، لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول، وليست الكثرة التى فيه من الأول لأن إمكان الوجود لذاته وله من الأول وجه من الوجود، ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر، ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه، ويحصل من ذلك العقل الأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه، ويحصل من ذلك العقل الأول الثانى، بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس، والمراد بهذا أن هذين الشئين يصيران سبب شئيين أعنى الفلك والنفس، ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى، وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه سابقاً فى العقل الأول، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا عن طريق الجملة إلى أن تنتهى العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة، وهنا يتم عدد الأفلاك، وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية، وهذه العقول مختلفة الأنواع .. والعقل الأخيرة منها سبب وجود الأنفس الأرضية من جهة، وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر" (٤٠).

وفى "آراء أهل المدينة الفاضلة" يعرض الفارابى النظرية كلها متكاملة

بعد أن حدد عدد العقول بعشرة عقول، والأفلاك تسعة وأوضح مدى الارتباط بين العقول والأفلاك فيقول في فصل بعنوان "القول في الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير" ويفيض من الأول وجود الثانى، فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذواته هو شىء غير ذاته، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود "السماء الأولى"، والثالث أيضا وجوده لا فى مادة وهو بجوهره عقل وهو يعقل بذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود "كرة الكواكب الثابتة". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع وهذا أيضا لا فى مادة فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول يلزم فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود "كرة رحل". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس، وهذا الخامس أيضا وجوده لا فى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة المشتري". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس وهذا أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة المريخ"، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع وهذا أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة الشمس". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود ثامن وهذا أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود "كرة الزهرة". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود تاسع وهذا أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة عطارد". وبما يعقله من الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة القمر". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود حادى عشر وهذا الحادى عشر

هو أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ولكن عنده ينتهى الوجود . . . وعند كرة القمر ينتهى وجود الأجسام السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دورا" (٤١).

ثم يبين الفارابى أن الموجودات الفائضة عن السبب الأول كثيرة وهى مع كثرتها متفاضلة، وقد قسم الفارابى هذه الموجودات إلى قسمين: قسم يمثل الموجودات الروحية، وقسم يمثل الموجودات المادية، ويكشف لنا الفارابى مراتب كل نوع من هذه الموجودات، وهو يهتم أكثر بالموجودات الروحية لأن حولها بصفة خاصة يتبلور موضوع الفيض أو الصدور (٤٢). فيقول "السبب الأول فى المرتبة السادسة، فما فى المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيرا، بل واحدا فردا فقط، وأما ما فى كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير. فثلاثة منها ليست هى أجساما ولا هى فى أجسام وهى: السبب الأول، والثوانى، والعقل الفعال. وثلاثة هى فى أجسام وليست ذواتها أجساما وهى: النفس، والصورة، والمادة" (٤٣).

وقد ذكرنا سابقا أن مراتب الموجودات المادية ست مراتب تمثلها الأجرام السماوية، والأجسام الأدمية، وغير الأدمية، والنبات، والمعادن، والأسطقسات الأربعة، بحيث يمكننا عرض مذهبه فى الفيض بمراتبه وعقوله وأفلاكه على هذا الوجه:

أقسام الموجودات الروحية والمادية (٤٤)



تلك هي آراء الفارابى فى القبض كما عرضها فى سائر كتبه ورسائله .
فالموجودات أو الكائنات (العالم) قد خرجت إلى جيز الوجود لأن الله تعالى
قد عقل ذاته، وهذا العقل أو العلم هو القوة التى تخلق كل شىء، فعلمه
القديم هو فى نفس الوقت نشاط خلاق، إذ أن الشىء يوجد بحكم أنه
موضوع للتفكير الإلهى .

ويتج عن ذلك أن الفيض هو فى آن واحد عمل مجرد، وضرب من
النشاط الخلاق .

والأول هو علة المبدع الأول، وأول المبدعات عنه شىء واحد بالعدد هو
العقل الأول، وهو جوهر غير متجسم أصلا، ولا هو فى مادة، فهو يعقل
ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته شىء غير ذاته، ومن هنا تجتمع فيه
الكثرة والوحدة - كثرة بالعرض ووحدة بالجوهر - أى أنه واحد بالذات متعدد
بالاعتبار، وهو ممكن الوجود بذاته، أى أن ذاته قبل وجودها الفعلى كان
يستوى فيها الوجود وعدم الوجود وهذا هو تعريف الممكن كما مر بنا، ولكن
ما إن وجد حتى أصبح وجوده ضروريا بوجود غيره، فالعقل الأول ممكن
الوجود بذاته (أى أنه قبل أن يوجد كان فى عالم الإمكان)، وواجب الوجود
بغيره (أى هو نتيجة حتمية لوجود علة).

ثم تستحيل الاثنينية العرضية التى فى العقل إلى اثنينية حقيقية عندما
يعقل "مبدأ" وهو "الأول" يلزم من ذلك وجود العقل الثانى، وهو أيضا
جوهر غير متجسم أصلا ولا هو فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ومن
تعقله للأول يلزم عنه عقل ثالث، ومن تعقله لذاته التى تخصه يلزم عنه
وجود السماء الأولى... وهكذا يتوالى ظهور العقول والأفلاك حتى العقل
العاشر (العقل الفعال) وفلك القمر، وعند فلك القمر يتهى وجود الأجسام
السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دورا (٤٥).

أما هذا العقل العاشر فهو الذى يدير عالم ما تحت فلك القمر، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول، ويعقل ما دونه من أجسام تحت فلك القمر، وعنده ينتهى وجود العقول السماوية، وهو سبب وجود النفس الأرضية من وجه، والأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر، وهو يوارى مرتبة عالم الامر فى الطريق الذوقى الذى أشار إليه الفارابى سابقاً (٤٦).

وهكذا استطاعت آراء الفارابى فى الفيض أن تضع تفسيراً مقبولاً لنشأة الكون والموجودات، بل وتفسر فوق ذلك دقائق العالم السفلى وكل ما يطرا عليه من تبدل وتغير وحركة، فالعالم الأعلى يعمل فى العالم الأسفل باستمرار، ويظل فعله فيه دائماً لا يتقطع، والفارابى فى ذلك لم يدخل قوة غير طبيعية لتفسير نظام الأشياء، بل إن كل ما قال به كان طبعياً ومعقولاً وخاضعاً لقانون العلة والمعلول، وفوق ذلك فقد استطاع أن يطور نظرية "أفلوطين" فى الفيض وينزع عنها غلالتها المسيحية، ويوفق بين آراء "أرسطو" فى المحرك الأول والقبول بالقدم، وبين قول العقيدة بالخلق من عدم، كما استطاع عن طريق هذا النظام الفيضى أن يجد حلاً لجميع المسائل التى كانت مثارة فى ذلك الوقت.

وهكذا يمكن إيجاز خصائص هذا الفيض فيما يأتى:

- ١ - إن الوجود يفيض عن الأول فيضاً ضرورياً معقولاً، فالعقل الأول يفيض مباشرة من الله، لأنه قد يتساءل البعض ولماذا يفيض من الأول وجود الثانى؟؟ فنقول إن الكائن الكامل فياض بذاته أى بطبيعته، وما يفيض عنه يكون حتماً من جنسه "ومتى وجد الأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية" (٤٧).

إلا أن هذا الفيض ليس لغاية لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره، بل أن هذا الإيجاد جود منه وهذا الجود مختلف عن الجود البشرى، لأننا بإعطائنا المال نستفيد من غيرنا كرامة ولذة، أما الخالق فإنه يعطى الوجود لغيره من غير أن نستفيد من ذلك شيئا، لذلك كان وجوده قبل فيض الوجود عنه لا يقل كمالا عن وجوده بعد الفيض (٤٨).

٢ - إن هذا الفيض ليس على سبيل القصد، لأنه إذا قصد الأول شيئا غيره صار هذا الشيء أعلى مرتبة منه فى الوجود، والمقصود أسمى كمالا من القاصد، وإذا قصد الخالق وجود الكون عنه أدى ذلك إلى كثرة فى ذاته " وأن يكون الكل عنه لا يجوز أن يكون على سبيل قصد عنه شبيه بقصدنا فيكون قاصدا لأجل شيء غيره " (٤٩).

٣ - ثم إن هذا الفيض ليس على سبيل الطبع أى ليس ناشئا عن ضرورة عمياء، إذ كيف يعقل أن يكون العالم صادرا عن الإله من غير أن يكون له به معرفة ورضى وكيف يصبح هذا والإله عقل محض يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أيضا أنه يلزم عن عقله لذاته وجود الكل عنه، وأن هذا الفيض من لوازم جلالته المعشوقة " وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالى من المعرفة والإرادة، وإن كونه منه على سبيل أن يعقل ذاته التى هى مبدأ الخير فى الوجود الذى ينبغى أن يكون عليه " (٥٠).

ولكن هذه الفلسفة الفيضية التى قدمها الفارابى، والتى حاولت حل المسائل الكونية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والروحانية انتهت إلى نتائج لا تتفق والشرع ولاسيما فى نقاط ثلاث هى:

١ - تعتبر هذه الفلسفة الفيض قديما، ولا تقول بخلق العالم فى الزمان ومن العدم وهو ما سنوضحه بالتفصيل فى هذا الفصل.

٢ - إنها جعلت "العقل الفعال" يسوس عالم العناصر وهو المنظم الحقيقى لعالمنا، كما انه هو مالنا وبه تكون سعادتنا، والله بعيد عن العالم وعن مخلوقاته، وهو لا يهتم به مباشرة أو أن عنايته لا تسرى فى كل أجزاء العالم، وقد سبق لنا أن تناولنا هذه المسألة بالبحث والتفصيل وعرضنا لأوجه النقد المختلفة لها^(٥١).

٣ - وأخيرا إن هذا النظام الفيضى لا يسمح بوجود لذة جسمية فى العالم الآخر، بل بسعادة روحانية محضة تكون بتأمل الحقائق الموجودة فى العقل الفعال فكأنه ينفى بعث الأجساد.

حقا إن رأى الفارابى فى خلود النفس يشوبه التردد والتناقض فيقول به تارة وينكره أخرى، وما ذلك إلا لأنه فى الوقت الذى أثبت فيه أن "النفس هى صورة البدن" مسائرا فى ذلك أرسطو، وهذا يعنى أن النفس لا يمكن أن تسبق البدن لأن الصورة لا تسبق المادة فى الوجود بل هى معها دائما، يذهب فى مقام آخر إلى أن النفوس وهى صور إنما تصدر عن العقل الفعال واهب الصور جميعا، فيهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهاى لقبولها، والفارابى قد أثبت من قبل أن للصور والمعانى الكلية وجودا فى العقل الفعال سابقا على وجودها فى الأشياء متابعا فى ذلك أفلاطون، فكيف يوفق الفارابى إذن بين الاتجاه الأرسطى فى حدوث النفس، وبين وجودها فى لعقل الفعال قبل وجود الأبدان؟؟

لا شك أن محاولة التقريب بين هذين الاتجاهين هى التى جعلت رأى الفارابى فى الخلود وبالتالي البعث مذبذبا غير واضح، فاضطر إلى تقسيم النفوس إلى قسمين:

عارفة خيرة وهى وحدها الخالدة، وجاهلة مرتبطة بالجسم فتفنى بفنائها.
وذلك هو الأمر الذى عابه عليه فيما بعد بعض مفكرى الأندلس وعدوه
هفوة كبرى، لأن النفوس جميعا فى رأيهم خالدة، وقد تدارك "ابن سينا"
هذا النقص وبرهن على الخلود برهنة مفصلة لم يتردد الغزالي أن يأخذ بها فى
"مقاصده" ويدمجها فى برهنته على وجود النفس وتجردها، رغم أنه عاد من
"التهافت" وحمل عليهم فى المسألة التاسعة عشرة وأبطل قولهم
بسرمديتها(٥٣).

إن هذه النتائج الثلاث: قدم العالم، عدم عناية الله بالعالم، وعدم
بعث الأجساد، وإن كانت نتائج منطقية مترتبة على القول بالفيض، إلا أنها
كانت مدعاة لهجوم المدافعين عن العقيدة والقائلين بالخلق من العدم، ولذلك
لم يألوا جهدا فى تكفير كل من قال بالفيض أو سار على دربه من الفلاسفة.
ورغم ذلك فقد سار على هذا النظام كثير من الفلاسفة فى الشرق
والغرب، وصادف هوى من بعض الفلاسفة الذين جاءوا بعده بعد أن أدخلوا
عليه التعديلات الفرعية، ولكن النقط الأساسية مثل إشراق العقل الفعال،
والتمييز بين الحكمة والشريعة، والتأويل، وقدم العالم فى الزمان ستبقى هى
هى فى جوهرها(٥٣).

ولقد كان "ابن سينا" من أوائل الفلاسفة الذين اعتنقوا آراء الفارابى فى
الفيض بالكامل، ولا يختلف جوهر المذهب عنده عما كان عليه عند
الفارابى، فهما متشابهان جدا، ولا يزيد "ابن سينا" على آراء أستاذه إلا كثرة
الاستطراد والشروح وعرض الفكرة فى صورة مختلفة.

فقد حافظ "ابن سينا" على المبادئ والطريقة وعدد العقول والأفلاك
وطبيعتها، ولكنه أوضح بعض النقاط وعمقها فجاء أكثر انسجاما وتماسكا.

وإذا كان الفارابى قد قال بالفيض الثنائى، فإن ابن سينا من بعده قد قال بالفيض الثلاثى إذ يقول: "الأول يعقل ذاته" ومن تعقله لذاته يلزم عنه عقل أول، وهذا العقل بما يعقل الأول يلزم عنه عقل تحته (عقل ثانى) وبما يعقل ذاته (كواجب بالاول) يلزم عنه صورة الفلك الاقصى وكمالها وهى النفس. وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المتدرجة فى تعقله لذاته (يلزم) وجود جرمية الفلك الاقصى المتدرجة فى جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه... وهكذا الأمر حتى العقل العاشر (العقل الفعال) واهب الصور^(٥٤).

ورغم أن هذه الآراء كانت مستهدفة أساسا لهجوم الغزالى حيث تعرض لها بالنقد الشديد، وهى المسألة الثالثة من المسائل العشرين التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة ويدعهم إلا أن الغزالى قد أخذ بها فى بعض كتبه^(٥٥).

بذلك اعتنقها الفيلسوف اليهودى "موسى بن ميمون" وسار على منوالها فى بيان كيفية ظهور الكثرة عن الواحد، وإن كان قد اختلف مع الفارابى وفلاسفة الفيض فى أنه أثبت حدوث العالم ذاتا وزمانا. وما يؤكد اعتناقه لمذهبه فى الفيض قوله "إن الله عز وجل لا يفعل الأشياء مباشرة فكما أنه يحرق بواسطة النار والنار تتحرك بواسطة حركة الفلك، والفلك أيضا يتحرك بواسطة عقل مفارق، وتكون العقول هى الملائكة المقربون الذى بواسطتهم تتحرك الأفلاك، ولما كانت المقارعة لا يمكن فيها تعدد بوجه من جهة اختلاف ذاتها، إذ هى لا جسم، لزم بحسب ذلك أن يكون الإله تعالى عنده هو الذى أوجد العقل الاول الذى ذلك العقل محرك الفلك الاول على الجهة التى يسنا، والعقل الذى يحرك الفلك الذى يليها هو علة العقل الفعال ومبدؤه وعنده ينتهى وجود المقارعة.. كما أن الاجسام أيضا تبتدئ من الفلك الأعلى وتنتهى عند الاسطقات وما يتركب منها. ولا يصح أن يكون العقل المحرك للفلك الأعلى هو الواجب الوجود إذ شارك العقول الأخرى معنى

واحد هو تحريك الأجسام، وباين كل واحد الآخر بمعنى فصار كل واحد من العشرة ذا معنيين. فلايد من سبب أول للكل... وإن فى الوجود عقولا مفارقة لا فى جسم أصلا كلها فائضة عن الله تعالى "وهى الوسائط بين الله وبين هذه الأجسام كلها" (٥٦).

كذلك استند إليها "إخوان الصفا" فى تفسير ظهور الكثرة عن الواحد. وهم يرون أنه كما أن الأنوار تنبعث من طبيعة الشمس، كذلك تصدر الخلائق عن الله فيضا وإشراقا، وأما كيفية صدور المتعدد عن الواحد من غير أن يعجرى تغير فى الواحد فيسطها الإخوان بطريقة فيثاغورية ويقولون: إن العدد الواحد وإن تركب من غيره من الأعداد لا يتجزأ، وهكذا يبقى الله واحدا بعد اختراعه الأشياء، وكما أن الواحد أصل العدد ومنشأة وأوله وآخره. كذلك الله هو علة الأشياء وخالقها وأولها وآخرها (٥٧).

رابعاً: مشكلة الفيض الفارابية من خلال منظور نقدي

إذا كان مذهب الصدور أو الفيض قد أخذ على عاتقه تقديم حلولاً لكل المشاكل الفلسفية التي كانت مثارة في البيئة الإسلامية في ذلك الوقت كمشكلة الوحدة والكثرة، ومشكلة الشر وبريره، ومشكلة المعرفة، وصلة القديم بالمحدث، وظهور الأنواع الجديدة، وحل مشكلة أصل الحركة الكونية. فإن هذه الحلول قد اختلفت الأقاويل في تقدير قيمتها.

وعلى كل حال يمكننا القول بأن مذهب الفيض على ما فيه من مأخذ إلا أنه اضطلع بنصيب كبير من مسئولية المعرفة في عصره، كما ساهم في تفسير الكون. ولنا أن نتساءل وهل خلى مذهب فلسفي من المآخذ؟؟ فإذا حاولنا الحكم على هذه الآراء بعقلية القرن العشرين لكان في ذلك نهن على هؤلاء الفلاسفة الذين أخذوا بها. فمما لا شك فيه أن أكثر النظريات الكونية قد تطورت تطوراً كبيراً. فهل من الإنصاف أن يحكم إنسان تطورت العلوم الكونية في عصره حتى أثبت أن الأرض تدور حول الشمس، وأن الكواكب مركبة من العناصر الكيميائية التي نَجدها على الأرض، وأنها خاضعة لقوانين طبيعية وشبيهة بالقوانين التي تخضع لها كرتنا الأرضية؟ هل يمكن له أن يحكم على فيلسوف اعتقد أن الأرض في مركز العالم، وأن الشمس والقمر والكواكب كلها تدور حولها، وأن الأقلاك تسعة بعضها في جوف بعض، والكواكب أجسام سماوية ولها نفوس وأن لحركاتها تأثيرات في نفوسنا وأجسامنا وسائر الكائنات الأرضية بلغة هذا العصر...؟

لا شك أن تطور العلوم كان له أكبر الأثر في تعديل هذه الآراء. لذا اعتقد أنه من أكبر الخطأ أن نحكم بعصرنا الحاضر على عصر مضى عليه مئات بل آلاف السنين، وجبذا لو فهمنا دلالاتها ووظيفتها ووضعناها في

سياقها التاريخي وإطارها الجضارى بدلا من التشكيك والتقريط والتقليل من شأن فلاسفتنا العظام.

ولما كانت هذه الآراء مستهدفة أساسا من جانب أكثر المتكلمين الذين كانوا يقولون "بالخلق من العدم" خاصة الغزالى ومن جاء بعدهم من المتكلمين كالرازى والشهرستانى، وابن تيمية، ثم من بعض شراح الغزالى ومحققى كتبه كالطوسى، وخواجه زاده. لذا فإننا سنعرض أوجه اعتراضهم على هذه الآراء.

كذلك ستعرض لمواقفه ابن رشد الذى يتميز بأنه جدلى ماهر وأرسطى دقيق. لا يبالى بأن يخطئى الفارابى وابن سينا ما دام فى ذلك إحقاقا للحق وإنصافا للتاريخ، ولكنه لا يتخلى عنهما تماما وإن جاراهما فى كثير مما ذهب إليه، إلا أنه كان حريصا على تعديل بل دحض آرائهما فى الفيض، وكان هدفه من ذلك أساسا هو الرجوع إلى مذهب أرسطو، بالإضافة إلى أنه لم يجد مبررا عقليا يدفعه إلى القول بالفيض. وسنعرض لذلك بالتفصيل.

ويعتقد الغزالى أن إثباتهم صانعا للعالم وفاعلا هو الله لا يتفق مع نظرية الفيض والصدور التى قالوا بها من ثلاثة وجوه:

أولا: إن الفاعل هو من يصدر عنه العقل بإرادته وعلمه واختباره، لكنه عند الفلاسفة يصبح العالم لازما عن الله لزوم المعلول من العلة كلزوم النور عن الشمس، وهو لزوم ضرورى وليس هذا من الفعل فى شيء. إذ لا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه فاعلا، ولا كل مسبب مفعولا وإلا أصبحت الجمادات فاعلة ولا تسمى فاعلة إلا بالاستعارة (٥٨).

والواقع أن الغزالى قد تجننى على الفارابى وابن سينا فى هذه المسألة حين اتهمهما بأنهما يجعلان الله بلا إرادة ولا قصد كالجماد، فالله عند الفارابى

ليس فاعلا مطبوعا مثل النار تحرق وطبيعتها الإحراق دائما بدون إدراك، ولكن الفاعل الكامل عنده هو الذى لا يتأخر فعله عنه، وأن تأخره يعنى أنه لم يكن تام الشروط وأنه تعجز فيه إرادة أو قدرة وكل ذلك مستحيل لأن الله لا يتغير^(٥٩). وفى ذلك يقول الفارابى "وأنه توجد عنه سائر الموجودات على جهة فيض، وهذا الفيض لا عن قصد منه شيه بقصدنا لأجل شيء. وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالى من المعرفة والإرادة، وأنه علة لوجود الكل على معنى أنه يعطى الكل وجودا دائما ويمنع العدم مطلقا، لا أن يعطى الكل وجودا جديدا بعد تسلط العدم عليه إلا العدم الذى يستحقه الكل بذاته، فيكون علة على أنه مبدع والإبداع هو إدامته تأسيس ما هو بذاته ليس إدامه. لا يتعلق بعلة غير ذات المبدع، وأنه ليس فى ذاته ما يضاد صدور الكل عنه فهو بهذا المعنى مريد لوجود الكل فى أنه لا يجوز أن تتجدد له إرادة لم تكن فى الأول"^(٦٠).

ولا يوافق ابن رشد الغزالى على اتهامهم بأن الله ليس بفاعل عندهم بسبب أن فعله دائم لأنه لا فى اللغة ولا فى الشاهد ما يدل قصر الفعل على الفاعل بعلم وإرادة، بل الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وليس كذلك فعل الفاعل بإرادة. والفلاسفة كما يقول ابن رشد لا يقولون أن الله ليس مريدا بإطلاق وإنما يقولون إنه ليس مريدا بالإرادة الإنسانية، وهم اختاروا ذلك لأن الفعل الدائم أدل عندهم على الفاعلية والجود^(٦١).

ثم يصف ابن رشد قول الغزالى بأن "الجماد لا يسمى فاعلا" بأنه قول كذب، لأن الجماد إذا نفى عنه الفعل فإنما ينفى عنه الفعل الذى يكون عن العقل والإرادة، ولا الفعل المطلق كالنار مثلا بأنها تقلب المحروقات نارا، أى تخرجها من شيء هو فيه بالقوة إلى الفعل. فالجماد يكون فاعلا بالحقيقة

عندما يخرج غيره من القوة إلى الفعل ولا يكون فاعلا بالمجاز إلا إذا شبه بالمريد (٦٢).

ويلتقى "الطوسى" مع "ابن رشد" فى هذا النقد فقد استعمل نفس المثال وقال إن الإرادة والطلب لا يتصوران إلا عن له العلم (٦٣).

ثانيا: إن الفعل عبارة عن الأحداث، أى إخراج الشيء من العدم إلى الوجود. ولكن العالم عند الفلاسفة قديم أى موجود أزلا. والوجود لا يمكن إيجاده فكيف يكون العالم فعلا لله (٦٤).

والفارابى لم يقل أن العالم قديم، وإنما يشبت أن العالم من صنف الوجود الممكن، فحالما تنقطع صلته بموجده أو بعلة الموجبة يعود عدما. ولكن لما كان الله واجب الوجود بذاته، أى لا يمكن تصور عدم وجوده أزلا ولا فى المستقبل، والعالم متعلق به تعلق المعلول بالعلة، وأصبح قديما بالزمان محدثا بالذات "وإن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجود الله بالذات" (٦٥).

ثالثا: إن الفلاسفة يقولون أن الواحد لا يصدر عنه إلا شيء واحد، وأن الكثرة سببها اختلاف القوى الفاعلة، أو اختلاف الآلات. وهذه كلها محالة على الله تعالى. فيبقى أن تكون الكثرة صادرة عنه بتوسط العقل المجرد الذى يعرف نفسه ويعرف مبدأه فيلزم عنه وجود أمرين عند "الفارابى": عقل ثان وفلك، وثلاثة أمور عند "ابن سينا" عقل ثان ونفس الفلك وجرمه... وهكذا حتى العقل العاشر الفعال الذى يلزم عنه فلك القمر، ومنها تخرج المادة للكون والفساد (٦٦).

وقد اعترض على الغزالي هذا المبدأ بأنه يستحيل كون العالم فعلا لله، لأنهم قالوا لا يصدر عن الواحد إلا شيء واحد، والمبدأ واحد من كل وجه، والعالم مركب فلا يتصور أن يكون فعلا لله (٦٧).

وقد علل الفارابي ذلك بأن الكثرة لا تخرج مباشرة عن الله وإنما بتعدد الوسائط، إلا أن الغزالي يعتقد أنه يلزم عن هذا التعدد للوسائط، ومن قولهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ألا يكون شيئا مركبا بل تكون الموجودات إذ عندهم الجسم مركب من الهولي والصورة، وكذلك الفلك له نفس وجسم فمن أين صدر المركب؟ فإذا يبطل قولهم لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وإذا يلتقى واحد بمركب .

وهنا يقدم الفارابي حلة المعروف عن الطبيعة الثنائية للمعلول الأول حيث يعقل الأول، ويعقل ذاته فيصدر عن ذلك عقل ثان، وفلك... الخ.

ولكن الغزالي يرى أن طريقة الصدور هذه تحكمات وظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل بها على سوء مزاجه، وقد اعترض الغزالي عليها من خمسة أوجه:

أولا: إن كان في ممكن الوجود كثرة لأن إمكانه غير وجوده، فنفى واجب الوجود كثرة لأن وجوده غير وجوده.

ثانيا: لا داعي للوقوف على الاثنينية أو الثلاثية، بل يمكن أن يصدر عنه خمسة أشياء لا ثلاثة فقط. فهو يعقل ذاته، ويعقل مبداء وهو ممكن، وواجب الوجود بغيره.

ثالثا: عقل المعلول الأول ذات نفسه هل هو عين ذاته أو غيره؟ فإن كان عين ذاته فهو محالا لأن العلم غير المعلوم، وإن كان غيره فليكن كذلك في المبدأ الأول فيلزم كثرة.

رابعاً: أن الثنينية أو التثليث لا يكفي في المعلول الأول لتفسيره ما ذكروه، فجرم السماء الأولى فيه تركيب على ثلاثة أوجه، ثم إن المعلول الثاني "كرة الكواكب الثابتة" من ألف ونيف ومئتي كوكب، وهي مختلفة الشكل والعظم والوضع واللون والتأثير، ولو قيل أنها نوع واحد. لصح أن كل أقسام العالم نوع واحد في الجسمية فيكيفها علة واحدة.

خامساً: ما الفرق بين من يقول أن كون المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه، وأن عقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه، وأن عقله المبدأ الأول اقتضى وجود عقل منه، وبين قائل عن إنسان غائب أنه ممكن، وعقل نفسه، ويعقل صانعه فصدر عنه فلك... إلخ، وأى مناسبة بين إمكان وجود المعلول الأول، وبين وجود فلك منه وكذلك فيما بقى في قولهم؟ (٦٩).

تلك هي اعتراضات الغزالي على قول الفلاسفة "لا يصدر عن الواحد إلا واحد" وقد ردها أكثر المتكلمين بعده كفخر الدين الرازي في كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" (٧٠)، والشهرستاني في كتابه نهاية الأقدام في علم الكلام (٧١)، وابن تيمية في كتابه "الرسائل" (٧٢)، كما ردها شراح التهافت الطوسي (٧٣)، وخواجة زاده (٧٤). وإن اختلفت منهجيتهم عن منهجية الغزالي.

ورغم ما قدمه الغزالي من أوجه النقد المختلفة لهذا المبدأ. إلا أن تعليقه لم يضيف شيئاً جديداً في حل المشكلة وكان أبعد ما يكون عن الموضوعية في نقده إذ يقول: "إنما غرضنا التشويش وقد حصل، على أننا نقول القول صدور اثنين عن واحد هو مكابرة للعقول، ودعوة باطلة لا تعرف بنظر أو بضرورة،

وما المانع فى أن يقال أن الله عالم قادر مريد يخلق المختلفات والمتجانسات، وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فيجب قبوله. أما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة ففضول وطمع فى غير مطمع^(٧٥).

والغزالى كما نرى لم يقدم حلا لهذه المسألة سوى نظرية "الخلق من عدم"، والقول فى الاعتراضات عليها كبير، وأما حث الغزالى على عدم الطمع فى حل أصل المشكلة فهو ليس جيدا، ونحن قد ذكرنا أنه فى كتبه الخاصة يقول بما يتقد به الفيضين^(٧٦).

أما الطوسى فقد اختلف منهجه عن الغزالى فى تناوله لهذه المسألة، صحيح أنه يتفق مع الغزالى فى النقاط الأساسية التى طرحها مثل: المعنى الحقيقى أو المجازى للفعل، والفرق بين الفاعل والعلة والمفعول والمعلول ووجوب كون الفاعل مختارا. لكنه اختلف عن الغزالى فى تناوله مسألة "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" فبينما اعتبرها الغزالى وجها ثالثا من وجوه بيان التلبس على أضل الفلاسفة، رأى فيها "الطوسى" مطلباً جليلاً^(٧٧). وهو وإن أيد الفلاسفة فى بعض أجزاء هذه المسألة، إلا أنه كان تأييدا مشروطا مثل قوله: "إن أردتم بالغير فى قولكم (يجب للفاعل مع أثره خصوصية ليست له مع غيره) ما ليس أثره مطلقا أو بالخصوصية خصوصية جزئية معينة فهو مسلم به لكن لا يفيد مطلوبكم"^(٧٨).

أما الحاجة زاده فى "تهافته" فقد كان أكثر جرأة من الطوسى فى نقده للغزالى، وفى الفصل الخامس المتعلق بكيفية صدور العالم عن المبدأ الأول يورد "الحاجة زاده" جميع الوجوه التى ذكرها الغزالى فى الاعتراض على صدور الكثرة عن المبدأ الأول، ثم يرد على الغزالى ويعتبر أن كلامه فى اعتباره "أن فى واجب الوجود كثرة لأن وجوبه غير وجوده" هو أنه كلام غير مسوجه، لأن الوجود الذى يدعى كون الوجوب نفسه هو وجوده الخاص

المخالف بالحقيقة لسائر الموجودات؛ ولا تسلم أنه يمكن إثباته مع نفى الجوب، بل الذى يمكن إثباته مع نفى الجوب هو الوجود المطلق^(٧٩).

فإذا ما انتقلنا إلى ابن رشد^(*) وجدناه يوافق الغزالي فى معظم انتقاداته بقدر ما يتعلق الأمر بالفارابى وابن سينا، ولكنه ينكر على الغزالي اعتباره أن ما يقولانه هو مذهب أرسطو. ورغم ما تميز به نقد ابن رشد من موضوعية، إلا أنه حين تناول نظرية الفيض بالنقد كان متسلحا بأسلحة أرسطية، وعلى سبيل المثال فحين تناول مبدأ "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" الذى قال به الفارابى نراه يوافق على المبدأ على أساس أنه متفق عليه بين القدماء "يقصد أرسطو" ولكنه فسر بمعنى أن الأشياء كلها تؤم غاية واحدة كالنظام فى العسكر أو رئيس المدينة، فإن فعله الواحد أو أوامره يتكثر على قواد جيشه أو مديرى مدنه، وهكذا فعل الفاعل الواحد عند أرسطو، فهو فاعل مطلق، وليس كالفاعل فى الشاهد، إذ الأخير فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول. فهناك موجودا واحد تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات^(٨٠).

كذلك يذهب ابن رشد إلى أن قولهم بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولهم أن الذى صدر عن الواحد الأول شئ فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد - إلا أن يقولوا أن الكثرة التى فى المعلول الأول كل واحد منها أول - بيد أن هذا لابد أن يؤدى بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة.

ويصف ابن رشد هذه الأشياء بالخرافات ويقول: كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا؟ ويعتبر أقاويلهم أضعف من أقاويل المتكلمين ولا تجدى على أصول الفلاسفة، ما لا تبلغ مرتبة الإقناع الخطابى فضلا عن الجدلى^(٨١). والموقف الصحيح هو أن يقال بأن المعلول الأول فيه كثرة ولا بد أن يكون من هذه الكثرة واحد، فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى

الواحد، وتلك الوجدانية التي صارت بها الكثرة واحداً تعد معنى بسيطاً صدرت عن واحد بسيط. وبذلك تصبح القضية "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" صادقة، وكذلك القضية الواحد يصدر عنه كثرة صادقة أيضاً^(٨٢).

وهكذا يفسر ابن رشد العلاقة بين الواحد والكثير. أو فكرة صدور المبادئ بعضها عن بعض تفسيراً لا يستند إلى نظرية الفيض، وإنما تقوم على أساس أن لهذه المبادئ لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه. وهذا الارتباط بين هذه المبادئ هو الذي يوجب كونها معلومة بعضها من بعض وجميعها من المبدأ الأول، وأنه لا يفهم من الفاعل والمفعول، والخالق والمخلوق إلا هذا المعنى وكذلك ارتباط كل موجود بالواحد^(٨٣). فابن رشد هنا يستند إلى مبدأ أرسطو في اعتبار قوة التحريك من الله كمعشوق، فيجيز صدور الكثرة من الواحد على أساس مذهب أرسطو المعروف في العلة الغائية^(٨٤).

أما "أبو البركات البغدادي" فيقدر ما وافق الفلاسفة "الفارابي وابن سينا" في اعتبار أن الواحد هو مبدأ غاية كل شيء، وأن وجوده اقتضى مع أنه مريد قدم المعلول الأول بالزمان، ويقدر ما يقبل الترتيب الذي وضعوه للأفلاك والعقول والنفوس (وهو يعتبر العقول الفلكية ملائكة)، إلا أنه يعتبر ذلك أقل مما وصفوه في الواقع. كما أن نقده لهم يفتح حلاً جديداً لمشكلة علاقة الله بالعالم. وهو يرى أن القضية القائلة: "لا يصدر عن الواحد إلا واحد" قضية صادقة، ولكنها لا تتجس ما أنتجوه. فإذا أوجبوا للمعلول الأول صدور شيتين أو ثلاثة أشياء بحسب اعتبارات متصورة معقولة، فلم لا يحصل ذلك لله نفسه؟ فيقال بدلاً من القول أن المعقول الأول بما يعقل من الأول يصدر عنه كذا... إلخ، يقال أن الأول بما يعقل ذاته عقلاً أولياً بوجدانيته وبذاته يصدر عنه عقل أو فلك. فإذا أوجده عرفه وعقله موجوداً كان بما يعقله

يصدر عنه آخر غيره. وهكذا يعقل فيوجد، ويوجد فيعقل. وتكون مخلوقاته عنده دواعى مخلوقاته، فيوجد الثانى لأجل أول وثالث لأجل ثان... وهكذا^(٨٥). كما جاء فى خبر الخليفة أنه خلق آدم أولا، وخلق منه ولأجله حواء، ومنهما ولأجلهما ولدا. لست أقول أن الرأى هذا، لكن هذا فى القبل والبعد العلى، لا فى الزمان حتى لا يخرج عن قولهم أصلا^(٨٦).

والبغدادى يحاول هنا أن يتلمس وجوه الحل الصحيحة حتى لا يتناقض مذهب الصدور الإسلامى مع أصوله التى هى صحيحة فى ذاتها ولكن الخطأ وقع من تطبيقها.

ويتساءل فى محاولة لحل هذا الإشكال لم يقال أنه تعالى جاد فأوجد فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا أولا، ثم بجريرته ولأجله - إما من جهة تصوره له وإما من جهة إيجاده - موجودا آخر، وذلك الموجود الأول كذلك أيضا تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره، فالله تعالى يخلق الموجودات فتوجد عنه، وعمدا عنه، والذى عنه منه لأجله، ومنه لأجل ما عنه... فيخلق شىء لأجل شىء فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار. وتكون عن العلل الأولى كالنار الكلية عن الموجود، ولا يلزم ذلك النسق فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذى هو أول الخلق، ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح... فيكون الله تعالى بحسب ما وجب من مبدأته الأولى وقدرته وحكمته أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لإيجاد كل ممكن الوجود، ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن فى التصور والتقدير إلى الفعل، فيكون فى تقديره وتوقيته أربلا وزمنا. الزمنى لأجل الزمنى، والمتقدم لأجل المتأخر، والمتأخر لأجل المتقدم، والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء، والنوع لأجل الشخص من جهة

الحصول فى الوجود، فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ويكون صدورها عنه ومنه بذاته... ويلزم فى ذلك ما لزم من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضية كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذى هو المعلول الأول بحسب التطورات الكثيرة أشياء كثيرة^(٨٧).

ونلاحظ من خلال هذا النص أن أبو البركات البغدادي ينقد أصحاب مذهب الصدور، ويؤكد حلا لإشكال الصدور على القول بالخلق الإجمالى الإمكانى، ثم الخلق التفصيلى العقلى وكأنه قصد به فعل الخلق الأول الذى تخلق فيه الأشياء جملة فى العقل والعلم الإلهى، ثم يفصل هذا الفعل بعد ذلك تدريجيا مع فعل الخلق المستمر. وبذلك يؤكد البغدادي حرية الله المطلقة فى الخلق ودوام هذا الفعل، ويرفض الحتمية والضرورة المسيطرة على الأشياء والتى تتجلى فى فعل الصدور عند الفارابى وابن سينا عن طريق نظرية الخلق المتعدد المراحل.

ولكى يبرهن أبو البركات البغدادي على خطأ الفارابى وابن سينا بجوهرية الوسائط الموجودة بين الواحد الأول وبين سائر الموجودات، أعطى مثال الشمس التى تنعكس أشعتها على مرآة فتضيؤها، ثم تنعكس بعض الأشعة من المرآة على حائط فتضيئه أيضا، وتقع بعض الأشعة الأخرى على حائط آخر فتضيئه وهكذا إلى داخل النوافذ والكهوف. ومن المعلوم أن الضوء كله صدر عن الشمس. فلا يجب أن تقول أن الضوء صدر عن المرآة، أو الحائط لأن الشعاع فى الأصل من الشمس ثم انعكس على هذه الأشياء فظهر لنا.

وهكذا أثبت "البغدادي" أن الله هو العلة الأولى الجامعة وهو الذى يخلق باستمرار ودون توقف وفى جميع الاتجاهات وليس فقط على البعد

الطولى التنازلى كما هو الحال فى صدور الكثرة عن الواحد فى نظرية الفيض، بل هو متعدد الاتجاهات طوليا وعرضيا وأفقيا ورأسيا... إلخ.

ومن خصائص هذا الخلق أنه إرادى ضرورى كما يصدر الضوء عن الشمس أو الحرارة من النار، بل هو صادر عن إرادة وقدرة مطلقتين لهما معرفة وعلم بكل ما تفعل ويجزئيات ما تفعل. قاله خالفا بالذات وليس بالطبع كما يرى الفارابى وابن سينا^(٨٨) (وقد أثبتنا تجنى المتكلمين عليهما فى هذه النقطة بالذات).

ونود أن نشير إلى أن هذه النظرية قد تعرضت للنقد من جانب كثير من الباحثين والفلاسفة المحدثين^(٨٩) ورغم أن أكثرهم لم يخرج فى نقده عن فحوى ما ورد فى نقد القدماء من متكلمين وفلاسفة، إلا أنه كانت هناك محاولات جديدة فى تناولها لهذا النقد.

فالدكتور "عاطف العراقى" على سبيل المثال يعرض نقده من وجهة نظر عقلية ويتساءل ما المبرر العقلى الذى دفع الفارابى إلى القول بأن "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" فى الوقت الذى يخلع فيه صفات غاية فى السمو على ذاته تعالى؟؟ فالفارابى الذى كان جريصا على نفى المماثلة بين الله من جهة، والموجودات من جهة أخرى - خاصة فى تناوله صفات العقل والعشق وغيرها - نجده مصرا على هذه القضية الخاصة برأيه فى الفيض أو الصدور، فإذا فرضنا جدلا أن الموجودات - ماعدا الله - يمكن أن يصدر عن كل موجود منها موجودا واحدا فقط، فلا يمكننا أن نطبق هذا الكلام على الله تعالى نظرا لأن صفاته (عالم الغائب) تختلف اختلافا رئيسيا عن صفاتنا (عالم الشاهد)^(٩٠).

كذلك يشير د. عاطف إلى نقد آخر لم يتناوله أحد من قبل وهو خاص بانسباق الفارابى وراء فكرة الأفضل والأشرف فى بيانه لمراتب الموجودات وهى فكرة لا تقوم على جذور عقلية واضحة^(٩١).

أما نقد الدكتور "جسام الألوسى" فقد تميز بالموضوعية حيث أشار إلى ما حققته النظرية من جوانب إيجابية، كما أشار إلى جوانب القصور أو السلبية فيها.

فمن أهم جوانبها الإيجابية: أنها تعتبر انتصاراً للحتمية والسببية والخط العلمى، على عكس ما تمثله المدارس الكلامية ومدارس أخرى من أن العلل الطبيعية غير فاعلة، وإنكار السببية الطبيعية كالاشاعة مثلاً.

كما أنها انتقدت حلول المدرسة المادية بما أبان قصورها فى تفسير ظهور الأنواع الجديدة أو تفسير المعرفة مما دفع الماديون لحلها على أسس جديدة ظهرت مع المادية الدياليكتيكية والفلسفات المادية الأخرى.

أما بالنسبة لجوانب القصور والسلبية فيها فقد ذكر الكثير منها، والذى سائر فى أكثره القدماء - وقد تخيرنا اثنين منها لم يردا فى ثنايا تناولنا لنقد النظرية عند القدماء وهما:

١ - أن الحل الفيضى يقوم أساساً على بداية مغلوطة. أعنى وصفهم أن العالم ممكن، وأن وجوده ليس ضرورياً، وأنه صادر عن علة غير مادية، وقد وضحت هذه الصعوبة فى تفسيرهم ظهور الموجودات المادية (أجسام الأفلاك والكواكب من جهة، وموجودات العالم الأرضى من جهة أخرى). فقد جعلوا كل فلك وكوكب يصدر عن طبيعة الإمكان فى العقول من تعللها لهذا الإمكان، وقد نسوا أن هذا الإمكان أمر عدى وفرض ذهنى، لأن العقول دائمة واجبه بغيرها لتقديمها بالزمان وعدم انفكاكها عن الله ولو لحظة واحدة. فسمتى كانت ممكنة؟ ثم أنهم إجلوا ظهور الكائنات الأرضية إلى العقل العاشر وكأنهم بذلك يحسبون أن خصومهم ينسون، وفجأة، ومع العقل العاشر، وهو ليس مادياً على الإطلاق تخرج - بحسب

قولهم - الهيولى أو المادة العامة لجميع ما فى عالمنا من أشياء، وكذلك تصدر بذور الأشياء بمعنى طبائعها ونفوسها وخصائصها التى تميز بعضها عن بعض، فكأنه صدر جسم عن جسم فى الوقت الذى يحتملون فيه صدور جسم عن غير جسم أو عن صورة مفارقة. فهذا هو أساس المشكلة. كيف يصدر جسم عن لا جسم؟ ولا دليل لهم على ذلك سوى إرجاعهم كل شىء لفاعل غير مادى تحت تأثيرات كلامية كما لاحظ ذلك ابن رشد وغيره (٩٢).

٢ - أن تبريرهم للشر غير مقنع. فتناقص القوة إذا كانت بطبيعتها مما ينفذ، وتناقص وجود الأشياء حتى تصل إلى الهيولى. لا يقع أحد خاصة مع الله صاحب القدرة المطلقة، أما قولهم عن كوارث الطبيعة أنها شر عارض اقتضاء خير العالم الكلى هو مصادره على المطلوب. فنتيجة لربطه بالله يرون أن أساس طبيعته أنه خير، وهو يعبر عن نظرة تافؤلية لا تعكسها الأشياء الطبيعية إذا نظرنا إليها نظرة محايدة، كما أنها تعبر عن نظرة تبريرية لخدمة النظام العبودى الطبقي ولتبرير الشرور البشرية. وإذا كان هذا التبرير صادقا بالنسبة للشرور البشرية وأيضاً الطبيعية، فقد استطاع الإنسان أن يفهم قوانين الأشياء وأصبح أكثر قدرة على التكيف معها أو تكييفها معه، كما حاول أن يخلق ظروفًا أكثر إنسانية وأقل شرورا. إذن فبالإمكان خير مما كان وفى استطاعة الإنسان تبرير الشر بدلا من الانصياع لرأيهم بعدم إمكان تبديل شرور هذه الدنيا، وأنها نتيجة لخطيئة كَوْن أنفسنا فى أجسام (٩٣).

وأخيرا فإننا من حقنا أن نقول أن المدرسة الفيضانية قدمت محاولة جادة لحل الصعوبات الأساسية لحلّ المدارس السابقة والثنائيات الكبرى (أفلاطون

- أرسطو - والأديان) إلا أننا نرى أن هذه المحاولة لم تكن ناجحة تماماً وقد ظهر ذلك من أوجه النقد الكثيرة التي تعرضت لها.

خامساً: الفارابى بين قدم العالم وحدوثه

كما سبق لنا كيف أن الفارابى قد ارتضى لنفسه القول بالفيض لبين لنا كيف وجد العالم، وكيف خرجت الكثرة من الواحد البسيط. ونود الآن أن نبين رأيه فيما يتعلق بمشكلة أصل العالم وتحديد طبيعته، وكيف يمكن عبر الهاوية السحيقة بين الوجود والعدم حينما يتصل واجب الوجود بممكن الوجود. فيقد كان ذلك مثار جدل وخلاف عظيم بين الفلاسفة من جهة والمتكلمين من جهة أخرى.

ويعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين تناولوا هذه المشكلة بالبحث والدراسة بعد أن تشعبت حولها الآراء وانتشر الجدل، فنحن لا نجد عند "الكندى" ما يدل على إدراكه لعظم المشكلة والآراء والحلول الأخرى المطروحة فى الساحة الفلسفية بعده وقبله، كما نجد لو تعاملنا مع الفارابى وابن سينا. مثل موقف المتكلمين وتشعب أقوالهم فى العلاقة بين الله والعالم، وبين زمن العالم والأزلية التى لله، ومثل مناقشتهم للدليل الملة التامة، واستحالة الترجيح بلا مرجح وهل بين الله والعالم زمان؟ كذلك لا نجد الحل الفيضى الذى ارتضاه الفارابى والقائل بالقدم بالزمان والحدوث بالذات وكل ما يحيط به من أدلة وزدود، كما لا نجد الحل الذى ارتضاه أفلاطون، والرازى الطيب ومن يقول بقدم الهيولى وبالصنع فقط. . إلى غير ذلك من الآراء التى كانت منتشرة فى الساحة الإسلامية (٩٤).

ورغم أن نظرية الفيض قد قادت الفارابى إلى القول بالقدم بالزمان والحدوث بالذات، إلا أننا وجدنا الفارابى فى كتبه ورسائله يقف حائراً أمام قضية حدوث العالم أو قدمه، فقد تردد فى بعض الأحيان فى ترجيح أحد الأمرين على الآخر، بل إنه قد ذهب إلى تأويل آراء من يقول بالقدم "كأفلاطون وأرسطو" فى محاولة منه للجمع بين رأييهما واعتبار أنهما

يقولان بحدوث العالم إيماناً منه بأن ذلك يتفق مع أصول عقيدته الإسلامية .
مما حدا ببعض الباحثين المحدثين إلى اعتبار أن الفارابى يقول أيضاً بحدوث
العالم استناداً إلى هذه المحاولة (٩٥).

ويتساءل "لويس غرديه" ماذا جرى لهؤلاء الفلاسفة ذوى المستوى
الرفيع مثل الفارابى، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم حتى أخفقوا فى مواضع
من الفكر الفلسفى كمشكلة الخلق وحرية الله فى عملية الخلق، ولقد اتسمت
تصريحاتهم بشئ من الاضطراب ناتج من أن اجتهادهم لم يكن فى فهم
العقائد والدفاع عنها، بل كان اجتهاداً فى التوفيق يأخذ من هذا ويترك من
ذاك، كانوا يجتهدون فى التوفيق بين فلسفتهم وبين القرآن اجتهاداً يشبه إلى
حد ما اهتمامهم بأن يجمعوا فى مسلك واحد أفلاطونية الفكر اليونانى
وأرسطيته، فأكسبهم هذا الاجتهاد مفهوم إله لم يكن علة غائية ومحركة
فقط، بل علة فاعلة للعالم (٩٦).

حقاً لقد وقف الفارابى أمام مسألة قدم العالم أو حدوثه متردداً حائراً،
ورغم أنه لم يصرح بالقول بالقدم إلا أن واقع مذهبه يقول بالقدم (٩٧).
خاصة وأنه قد أثبت قدم المادة الأولى الفائضة عن واهب الصور، إلا أنه لما
وجد أن ذلك قد يتعارض مع مبادئ عقيدته حاول عن طريق سلسلة الوسائط
إثبات الخلق، وهكذا ورغم أنه يقول بقدم مادة العالم إلا أنه لم ينكر الخلق
ولم ينكر وجود الله، فذهب إلى "أن العالم محدث بالذات قديم بالزمان"،
وما كان ليصل إلى هذه النتيجة التى رأى أنها لا تتعارض مع نزعته
الإسلامية، وهى فى نفس الوقت تبعد عن شيخ القدم ذاتاً وزماناً كما هو
الحالى عند أرسطو لولا أنه اعتمد على بعض المقولات التى استعارها من
فلسفته الطبيعية والإلهية ليقم عليها دعائم هذه النتيجة. فما هى هذه
المقولات؟ وكيف أثبت عن طريقها قدم العالم؟ وهل وجدت قبولاً من

أصحاب نظرية الخلق من عدم، أو بمن يقولون بقدم العالم دون الاعتماد على نظرية الفيض؟؟ هذا ما سنوضحه الآن.

إن بحث مسألة قدم العالم أو حدوثه عند الفارابى تعنى الإحاطة بفلسفته من مختلف جوانبها. ذلك لأن قضية وجود العالم أساساً هى قضية فلسفية تشمل قضية العلاقة بين الوجود والماهية من ناحية، والعلاقة بين الوجود وكل من الحركة والمكان والزمان من ناحية أخرى، كما ترتبط بالوجود الميتافيزيقى والطبيعى فضلاً عن ارتباطها بالوجود الواجب والممكن.. وهكذا ترتبط هذه المسألة بمقولات العلم الطبيعى والعلم الإلهى عنده، ولما كان من الصعوبة بمكان فصل مقولات العلم الطبيعى عن العلم الإلهى فى هذه المسألة بالذات، ونظراً لتداخل الجانبين فإننا سنتناول هذه المقولات من خلال الرجوع إلى مصدرها وهما العالم الميتافيزيقى والعالم الطبيعى. ولنبدأ بالمادة والصورة عنده:

يصرح الفارابى مراراً "بأن الهولى والمتورة صادرتان عن العالم العلوى وليستا قديمتين بالذات فيقول "واشتراك الأجزاء السماوية فى معنى واحد وهو الحركة الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الأربع فى مادة واحدة. واختلاف حركاتها يصير سبباً فى اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال إلى حال يصير سبب تغير المواد الأربع وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها" (٩٨).

فالمادة الواحدة التى تشترك فيها العناصر الأربعة التى هى (الهواء والماء والتراب والنار) هى الهولى المطلقة أو المادة الأولى، أى الحامل الذى هو غير معين بصفة ما وليس حاصلاً على أية صورة من صور الأجسام الطبيعية، ولكنه قابل لحمل جميع الصور. والأجسام الطبيعية كما مر بنا عند الفارابى فتتحل إلى العناصر الأربعة، وكل واحد من هذه ينحل إلى هولى أولى

وصورة، أما الصور الأربع فهي (صوره المائية والترابية والهوائية والنارية)، وما الكون إلا هذه العناصر مجتمعه وانتقالها إلى كما لها. مثل البذرة تصوير شجرة، وأما انحلالها فهو فساد الشيء. غير أن الصور ليست كلها صور جسمية فهناك صور لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور آخر. فتكون صور تلك الموجودات صورا لكل صورة تقدمت قبلها وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة^(٩٩).

والصورة المادية نفسها أقدم من وجود المادة الجسمية يمنحها * واهب الصور فيتم الوجود. وبهذا يفرق الفارابي عن أرسطو ويفصل نفسه عنه فصلا قويا. فبينما يقول أرسطو بالمادة والصورة ليفسر التغير في عالم قديم أزلي. إذ بالفارابي يستخدم المادة والصورة ليفسر الخلق الذي جاء به القرآن^(١٠٠). وما الوجود إلا اتصال المادة بصورتها والعدم انفصالها عنه، والصور موجودة أزلا في العقل الفعال الذي يعطيها فيتحقق الكون ويسلبها فيحدث الفساد. فالله عنده صور ما يريد إيجادا لأنه لا يوجد شيئا جزافا وعلى غير قصد، فالأشياء بعد أن كانت في علم الله صورا عامة أى ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية. وهذا التحول إنما هو من جانب الله^(١٠١).

وهكذا يعتبر الفارابي أن المادة قديمة بالزمان بينما هي محدثة بالذات، لأنه يرى أنها تفيض بلا زمان عن العقل العاشر ويتأثر الأفلاك العليا. والقول بحدوث الهيولى وإبداعها لا يبقى مجالا للشك في صحة اعتقاد الفارابي بحدوث العالم ذاتيا إذ أن أحد أدلة أرسطو لإثبات قدم العالم هو دليل قدم الهيولى على أساس استحالة الخلق من عدم محض^(١٠٢). وبذلك خرج الفارابي من غموض المادة الأرسطية إلى هيولى وعناصر أولية يشكلها ويصورها العقل الفعال على مقتضى الحكمة الإلهية.

كذلك يربط الفارابى بين قدم العالم وبين قدم الحركة والزمان. ذلك لأن الزمان عنده هو مقياس حركة الفلك، فإذا لم يكن العالم لم يكن الزمان ولا الحركة والعكس صحيح فالذين جعلوا العالم حادثاً أثبتوا حدوث الزمان والحركة وجعلوهما مبتدئين كما هو الحال عند الكندى والمتكلمين^(١٠٣)، والذين اعتبروا العالم قديماً بالزمان جعلوهما قديمين كما هو الحال عند الفيزيين (من أمثال الفارابى وابن سينا) وهؤلاء جميعاً يتبعون أرسطو الذى عرّف الزمان بأنه "مقياس الحركة حسب المتقدم أو المتأخر، أو مقياس حركة الفلك المحيط".

يقول الفارابى "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض - أى الله - وبدء الشيء غير الشيء... وكل العالم إنما هو مركب فى الحقيقة من بسيطين وهى المادة والصورة... فكونه كان دفعة بلا زمان وكذلك فساد بلا زمان... وأجزاء العالم متكونة فاسدة فى زمان والله تعالى الذى هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد"^(١٠٤) والفارابى يميز هنا بين كون العالم وفساده ككل أى وجوده وعدمه جملة، وبين تكون وفساد أجزائه، فإذا كان الكون هو تركيب أو شبيه به، والفساد انحلال أو شبيه به. فإن أقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان؛ لأن الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال ولا يجوز ذلك إلا فى زمان. ومن هنا نفهم لماذا يكون الله الواحد البسيط الحق لا كون له ولا فساد.

أما قوله "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول" فهو نفى لأن يكون للزمان ابتداء وذلك بأن يكون الله وحده وليس معه عالم ولا زمان، ثم بعد مضى آماذ أوجد الله العالم فابتدأ معه الزمان الذى هو عدد أو مقياس حركة الفلك المحيط بالعالم أو ما شابه؛ لأن سبق الله للعالم بالزمان يلزم أن يكون الله معطلا عن الفعل والإيجاد، ثم فعل بعد أن ظل غير فاعل. وهذا يخالف دليل العلة التامة عنده.

فالزمان عند الفارابى أولى أزلية الله طالما أن ابتداءه هو الله، والله لا بداية له^(١٠٥). فإذا كان قد قال بالإبداع بالنسبة للأزلية فى إطار مذهبه القائم على الفيض كنا سبق وأشرنا فإننا نحمده فى مسألة الأبدية^(*) بتعاطف مع رأى أفلاطون وتبنى رأيه الأسطورى الذى يقول به وحاول الدفاع من خلاله إلى حد ما عن أبدية العالم. فقال بأنها ليست كأبدية النموذج، التى هى ممتعة على الكائن الحادث، ثم قال بعد ذلك أن خيرية الصانع تأبى أن يعدم أحسن ما صنع. إذ يقول فى الجمع بين الحكيمين "كان العالم فى الأصل مادة رخوة أى غير متعينة، ولكنها قابلة للتعين... ثم فكر الصانع فى أن يجعل العالم أبدياً، لا كأبدية النموذج فإنها ممتعة على الكائن الحادث فعنى يصنع صورة متحركة للأبدية الثابتة. فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الإعداد، وكانت الأيام والليالى والشهور والفصول ولم تكن من قبل. ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب فأخذ ناراً وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة، وجعل لكل منها نفساً تحركه وتدبره، ولما كان مبدأ التدبير إلهياً بالضرورة فقد صنع هذه النفوس بما تخلف بين يديه من صنع النفس العالية، أى أنه جعل تركيبها أقل دقة من تركيب هذه، فكانت أدنى منها مرتبة، ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة، يأتينا الخلود لا من طيب عنصرها بل من خيرية الصانع يأبى عليه أن يعدم أحسن ما صنع^(١٠٦).

فإذا كان الفارابى قد ارتضى جوهر الرأى الأرسطى فى تعريف الزمان وتعلقه بالحركة على أنه عدد لها، فإنه بالتالى قد سلم بأنه لا بداية لها ولا نهاية، "ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى"^(١٠٧). فالزمان إذا كان عنده كم متصل، وأنه شئ متجدد منقضى غير قار، كما أنه يطابق الحركة المستديرة الدائمة إذ عليها يتوقف الزمان فى وجوده، فإن هذا

الارتباط بين الزمان والحركة المستديرة الدائمة عنده قد أداه إلى القول بأن كلا من الزمان والحركة حادث، ولكن حدوثهما هو حدوث إبداع، لا حدوث زمان، أى أن محدثهما يتقدمهما بالذات لا بالزمان، وإذا كان الزمان يلحقه اللاتناهي بمعنى أنه هو مقدار الحركة لا أول له ولا آخر، فإن الحركة التى هى مقداره يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر.

ولما كان الزمان والحركة لا وجود لهما إلا فى الجسم - لأن الزمان هو زمان الجسم أى مدة وجوده، والحركة هى حركة الجسم وليس لها وجود مستقل - فالحركة إذا لا تكون إلا لما له زمان. وعلى هذا فلا بد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم. إذا فالجسم أو العالم والحركة والزمان موجودة معا لا يسبق أحدهما الآخر حيث يقول: "أن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده (الله) بالذات" (١٠٨).

وهكذا يقول الفارابى بحدوث العالم ولكنه حدوث من نوع خاص لا يدخل فيه عنصر الزمان، وإنما هو عبارة عن إبداع حدث دفعة واحدة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان. فالعالم قديم بالزمان حادث بالذات. والإبداع لا يخضع للتجزئة ابتداء.

ويرى د. جعفر آل ياسين أنه لا تناقض بين ما وصل إليه الفارابى من تلك الدفعة اللازمانية، وبين قولع عن إيجاد يتبعص فى الزمان سواء كان تبعصه فى لحظات، أو فى ستة أيام فهو لاحقاً وليس سابقاً أو معادلاً لذلك الإيجاد أو الإبداع فى غير زمان. فالحدث عنها حديث عما صورته الإرادة الإلهية لا عن الإرادة ذاتها، لأن بدء الشيء غير الشيء ولهذا هو الفاصل بين الموقفين. فليس بينهما تناقض أو مفارقة. فإذا كان الفارابى قد تمسك بالفكرة.

كدلالة لا زمان لها، فإن الكتب السماوية قد حكمت بعض مراحلها لنا ولا فرق بين القولين (١٠٩).

ويعلل قوله هذا بأن الفارابى وغيره من أصحاب هذا رأى قد اتخذوا موقفاً من أصحاب نظرية الجوهر الفرد تحسباً لما استودى إليه من القول بالحدوث الذى أثبتته الفرق الكلامية، وكانت الخطوة الرئيسية فى هذا الموقف هو نفى الخلاء، وأن كل مقدار لا يمكن أن ينتهى إلا أن يكون له جزء لا ينقسم لأنه لا يمكن من الأجزاء التى لا جزء لها أن يتألف جسم، وكذلك الحال بالنسبة للحركة والزمان والمقادير والأعداد (١١٠).

وكذلك الحال فى الحركة فإننا ثبت وجود الحركة فى الوقت الذى نفترض فيه عدمها. ولذلك فهى قديمة بالزمان وبذاتها هو المحرك الأول (أى الله) وهى محدثة بالذات لا بالزمان لأنه ليس بينها وبين الله زمان لم تكن موجودة فيه (١١١).

إلا أن فكرة الزمان والحركة لن تفيد بسجد ذاتها فى إثبات قدم العالم بالزمان إن لم ترتبط بفكرة الإمكان، والقوة والفعل، والعلة التامة، واستحالة الترجيح بلا مرجح، ولذلك شرع الفارابى فى بحث تلك الأمور بما يدعم فكرته عن قدم العالم.

فإذا كان أصل العالم بالإمكان، وكان تصور هذا الأصل فى الزمن مرتبطاً بتصور الواجب الذى لم يسبق بإمكان، فوجود العالم إذن ليس متأخراً بزمان عن وجود الواجب، ولكن لأن الفارابى قبل أن يكون تحقق العالم ووقوعه عن أمر خارج عن طبيعته - أعنى عن ذلك الواجب الذى لم يسبق بإمكان - فالعالم قديم بالزمان وحادث فى الوقوع. بمعنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته. وفى ذلك يقول الفارابى "الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذى غن الذات قبل الأمر الذى

ليس عن الذات، فللماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم" (١١٢).

ويؤكد الفارابي أن الحاجة إلى الله هي الإمكان وليس الحدوث بقوله "لما كانت الممكنات واجبة فيها أن تنتهي إلى موجود لا سبب له وإلا كان يلزم إذا وضع طرفان وواسطة وكان موضع الطرف الأخير معلولاً والاول علة أن يكون الأول أيضاً حكماً حكم الواسطة سواء كانت هذه الوسائط متناهية أو غير متناهية، فوجب أن يكون في الموجودات موجود لا سبب له وذلك بعد أن توضع العلل والمعلولات موجودة معاً، إذ المعلول لا يصح أن يوجد من دون العلة، وإذا حصل وجوده فإنه إن استغنى بعد وجوده عن العلة صار واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكناً ومحتاجاً إلى العلة. والحدوث لا يفيد وجود المعلول الواجب لذاته، فإن الحدوث أيضاً لعلة هذه صفته. وبالجملة فلا تأثير للفاعل أى فى الحدوث أى فى سبق العدم أن يكون مثل هذا الوجود مسبوقاً بالعدم، بل هذا له من ذاته، وماله من ذاته فلا سبب له" (١١٣).

إن الحاجة إلى الله هي الإمكان وليس الحدوث، لأنه طالما أن العالم ممكن الوجود بذاته، أى يمكن أن يوجد، ويمكن ألا يوجد فهو ليس بالمستحيل الذى لا يمكن أن يوجد، وهو ليس بالواجب بذاته الذى هو دائماً موجود ووجوده من ذاته لا عن علة. وطالما أن العالم هذا شأنه فلا بد ليصير موجوداً من فاعل أو علة، وبما أن العلل والمعلولات لا تتسلسل إلى ما لا نهاية له فنصل إلى علة لا علة لها، وهي الواجب الوجود بالذات. ولو تصورنا الله غير مرتبط بالعالم بعد ذلك فإن العالم سيعود عدماً لأنه سيرجع إلى طبيعة الإمكان. ومن هنا ربط الفارابي بين وجود الله ووجود العالم ربطاً محكماً لا يستغنى فيه العالم عن الله أبداً "متى وجد للأول الوجود الذى هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات"، فالعلة الكاملة هي التي

تعطى الوجود وتبقى عليه ويسمى هذا عند الفارابى وفلاسفة الفيزياء إبداعاً (*) .

والفاعل الكامل هو الذى لا يتأخر فعله عنه . لأن تأخره يعنى أنه لم يكن تام الشروط وأنه تجددت فيه إرادة أو قدرة وكل ذلك يستحيل على الله تعالى لأنه لا يتغير .

ولما كان وجود الممكن وعدمه متساويين (إذ هو يعتمد عن الوجود والعدم بمقدار واحد) ، فالكائنات قد خلقت من الإمكان فإننا سنصل إلى نتيجة مفادها أن الكائنات لم تخلق من العدم بل من شيء غير معلوم وهو الإمكان ، وعلى ذلك فالشيء الموجود قبل أن يخلق كان ممكناً ، يعنى فيه إمكانية الخلق والإيجاد ومعنى ذلك أن إمكانية الخلق فى شيء موجودة قبل أن يوجد ذلك الشيء . مثل ذلك أن يصير الماء حاراً قد سبقه إمكان أن يصير حاراً وإلا لم يقبل أن يصير حاراً ، ومثل الصوف لا يصير سيفاً لأنه ليس فيه إمكان . لأن يصير سيفاً (١١٤) .

ولكن الفارابى الذى كان متأثراً بنظرية الفلك القديمة يواجه صعوبة وهى أن الأجرام السماوية تعتبر مقدسة ، ولكى يكون الشيء مقدساً ينبغى أن لا يكون فى حالة القوة بأى حال من الأحوال .

وإذا طبقنا هذه القاعدة الأرسطية (وهى أن الشيء فى حالة الفعل أفضل وأقدس من الشيء فى حالة القوة) على الأجرام السماوية لكى تكون مقدسة تمام التقديس يجب ألا يكن خلق من الإمكان الذى يتقدم هذه الموجودات . فلو قبلنا أنها خلقت من الإمكان الذى هو نوع من القوة فهى قبل هذا الخلق فى حالة من القوة وهذا يجلب لها نقصاً فلا تكون مقدسة (١١٥) .

فإذا كانت الأجرام السماوية لم تخلق من الإمكان كما يقول الفارابى فكيف اعتبرت من الممكنات؟؟

يرى الفارابى أن كل شيء ممكن قد خلق من الإمكان وكذلك الأجرام السماوية ممكنتان هن أيضا قد خلقن من الإمكان، ولكن إمكانية الأجرام ما كانت موجودة قبلهن وقبل خلقهن، بل وجدت معهن فى آن واحد. ولذلك يرى الفارابى أن الأجرام السماوية قد خلقن من العدم الصرف ولم تمض عليهن حالة القوة بتاتا.

ومن هنا استعمل الفارابى كلمة الإبداع ليشرح خلقه الأجسام السماوية من العدم الصرف وبمحيط لا تكون فى حالة من القوة. وما الإمكان الذى لهذا العالم العلوى سوى إمكان عقلى متصور فقط، وأن العالم هو بالفعل دائما لأنه واجب الوجود بغيره دائما (١١٧).

أما موجودات عالم ما تحت فلك القمر فهن قد خلقن من إمكان. غير أن إمكانيةها كانت قبل خلقهن ولم تكن معهن، لهذا السبب تعتبر هذه الموجودات ناقصة وقابلة للتغير فى كل آونة، إذ أنها قابلة للكون والفساد والاستحالة بحكم تكوينها من العناصر الأربعة التى ترجع فى صورتها الأولى إلى الهىولى المطلقة والصورة الصادرتين عن العقل الفعال وفلك القمر. وبذلك يمكننا فهم كيف صدرت الموجودات الحادثة عن القديم دون أن يؤدى ذلك إلى جعل القديم حادثا، أو جعل أى فرد من المحدثات قديما. فالله قديم، وفعله قديم وجنس كل موجود أو نوع أزالى، ولكن مفرداته أو جزئياته حادثة ولكل منها زمان محدد منه ابتداء وإليه انتهى، وعليه فإن زيد حادث ولكن النوع الإنسانى قديم، وحادث الأجزاء لا يعنى حدوث الكل وهذا ما انتهى إليه الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام.

وفى ذلك يقول الفارابى "طبيعة الإنسان بما هى تلك الطبيعة غير كائنة ولا فاسدة بل مبدعة، وهى مستبقة بأشخاصها الكائنة والفاسدة، وأما أشخاص الإنسان فإنها كائنة وفاسدة وكذلك طبيعة كل واحدة من العناصر

مبدعة غير كائنة ولا فاسدة، وهي مستبقاه بأشخاصها. وأما طبيعة هذه الأرض فإنها كائنة فاسدة^(١١٨).

ونود أن نضيف أن سبب إبداع الأجرام السماوية ليس فقط لقدسيتهما، بل لرفع الزمان وإزالة مفهومه أيضا. لأننا إذا فرضنا خلق الأجرام السماوية من الإمكان الذى أتى قبلهن، فقد يخطر ببالنا هذا السؤال: ما مدة هذا الزمان الذى وجد فيه الإمكان قبلهن؟ ومهما قصرت هذه المدة فإنه لابد وأن يمضى زمن قبل الخلق، وحيثئذ يأتى السؤال: وماذا فعل الخالق فى تلك المدة؟؟

وتفاديا لهذا المأزق قال الفارابى بخلق الأجرام السماوية من العدم الصرف وأنها لم تخلق من شيء. موجود قبلها، وتعتبر بهذا المعنى أولية لأن حالة القوة لم تمر عليها إذ لا يوجد زمان، ولو كانت الأجرام فى حالة القوة أى الإمكان فى زمن من الأزمان لعاد السؤال وماذا كان يفعل الخالق فى تلك المدة^(١١٨).

ولاشك أن اعتبار الحاجة إلى الله هى الإمكان عند الفارابى تختلف اختلافا جوهريا عن قبول المتكلمين بأن الحاجة إلى الله هى الإحداث، لأن هذا يعنى أن الله كان وحده ثم أوجد أو أحدث الموجودات بعد أن كانت عدما، وطالما أنهم لا يقولون بالإمكان والوجوب فإن الحاجة إلى الله تنتهى منذ اللحظة التى يتم فيها وجود الأشياء كما يحصل بالنسبة للبناء والدار التى يبنها، فإن البيت قد يبقى مع موت البناء، فقد انقطعت صلة البناء بالبناء أو بالبيت بعد الانتهاء منه^(١١٩).

والفارابى يرد على بعض المتكلمين وخاصة المعتزلة الذين يرون أن الله سابق لمعلوله سبقا زمنيا. وأن العالم متأخر عن الله بالزمان، أى أن هناك مدة لم يكن المعلول فيها موجودا مع علته، وأن الله أخر إحداث العالم منذ

الأزل واختار بدلاً من ذلك أن يحدثه فى زمان لا حق معين لأنه أصلح الأزمنة بنص صريح يقول فيه "أى فاعل شيئاً ما يحكم أن فعله ذلك الشيء وفى وقت ما أصلح أو خير أو فعله ذلك الشيء ليس بأصلح فإنما يؤخر فعله ذلك العائق... . فينبغى أن يعلم ما سبب الفساد فى ذلك الوقت.. وما سبب الصلاح بعد ذلك، فإن لم يكن للفساد سبب فليس أن يكون أولى من أن يكون. فكيف لم يقع؟ ومع ذلك هل ذلك الصانع له قدرة على إزالة الفساد الواقع فى فعله فى ذلك الوقت أم لا؟ فإن كانت له قدرة فليس وقوعه أولى من أن لا يقع. وليس كونه فى وقت من الأوقات ممتنعاً على صانعه. فإن لم تكن له قدرة على إزالة ذلك الفساد فسبب الفساد أقوى فليس للصانع فى نفسه كفاية تامة فى أن يكون ذلك الشيء على الإطلاق له، وله مع ذلك ضد فى فعله وعائق عنه. وعلى كل وجه فليس هو إذاً كافياً وحده فى أن يتم ذلك الفعل، بل هو زوال سبب الفساد وحضور سبب فإنه إن كان بذاته وحدها هو سبب الصلاح، فالصلاح من الفعل كان ينبغى أن يكون غير متأخر فى الزمان بل يكونان معاً. فلذلك يلزم أن يكون الفاعل متى كان مكتفياً فى نفسه وحده فى أن يحدث عنه الشيء ما لم يتأخر وجود ذلك الشيء عن وجود الفاعل" (١٢٠).

ويتساءل الفارابى من خلال النص السابق إذا لم يكن للفساد سبب فى ذلك الوقت فلماذا لم يقع الفعل ويتم الإيجاد فى ذلك الوقت. وإذا كان الله قادراً على رفع الفساد عن فعله فى ذلك الوقت فلم لم يوجدته آنذاك، ولم يؤخر إيجاده، وإيجاده فى ذلك الوقت لم يعد ممتنعاً لزوال الفساد عنه؟ فإذا كان الله غير قادر على إزالة الفساد فى ذلك الوقت، والفساد ليس من الله فسبب الفساد أقوى من الله وهذا السبب موجود لذلك دائماً فسيمتنع على

الله الفعل دائماً ليس فى ذلك الزمان فقط بل وفى الأزمنة التى تليه فيستحيل الإيجاد إطلاقاً. ذلك أنه إذا لم يكن عائقاً له يمنعه من الفعل فإن الفعل والوجود هو أفضل من عدم الفعل والوجود وأدل على القدرة، فكان يلزم أن يكون فاعلاً ليس بعد مدة بل منذ الأزل كما هو الحال بالنسبة لله كفاعل (١٢١).

وهكذا يثبت الفارابى أن الله مريد، وأنه فاعل للعالم منذ الأزل بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان ولم يكتف فيه غير فاعل، ويؤكد ذلك بقوله: "إرادة الله قبل كون الشيء بالذات وهما يكونان معاً لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله فى الزمان وإنما فى حقيقة الذات. لا شك نقول أراد الله فكان الشيء ولا نقول كان الشيء فأراد الله" (١٢٢).

ولكنه يرى أن الله أوجد العالم منذ الأزل عن طريق الإبداع، فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات، ولما كانت الحاجة إلى الله دائمة نظراً للفارابى فى طبيعة الموجودات فوجدتها ثلاث: إمكان بالذات، ووجوب بالذات، ووجوب بالغير. فجعل الحاجة إلى الله الإمكان لأن طبيعة الإمكان لا ترتفع حاجته إلى موجوده دائماً. وربما أن الإمكان أزلى والله كامل الشروط منذ الأزل كذلك، أصبح العالم واجب الوجود بغيره أى أزلى الوجود زماناً محدثاً بالذات من حيث أنه استمد ويستمد وجوبه ووجوده من الله، ولا يعنى هذا أن الله فاعل مطبوع، لأن الفاعل المطبوع قد يتأخر فعله عنه ولو لحظة، فالله فاعل مختار رغم أن فعله معه دائماً.

ولا شك أن اعتماد الفارابى على دليل العلة التامة، وما يترتب عليه من استحالة الترجيح بلا مرجح. كانت من أقوى الدوافع التى جعلته ينتهى إلى إثبات قدم العالم زماناً وحدوثه ذاتاً "فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر" (١٢٣).

ولنعود الآن إلى السؤال الذى سألناه فى بداية بحث هذه المشكلة، وهو هل وجد هذا الحل الفارابى لمشكلة قدم العالم وحُدوثه قبولاً من أصحاب نظرية الخلق من عدم^{١٢}، أو ممن يقولون بقدم العالم دون الاعتماد على نظرية الفيض؟؟

سادساً: أوجه نقد المتكلمين والفلاسفة

لرأى الفارابى فى قدم العالم

كانت مسألة قدم العالم من المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة، وما ذلك إلا لأنه كان يعتقد وغيره من المتكلمين بالخلق من العدم وحدوث العالم ذاتاً وزماناً، وقد تابعه بعض الشراح والمحققين كالطوسى وخواجه زاده، إلا أن اعتراضاتهم قد اشتملت على براهين جديدة وأمثلة لم يسبق أن قال بها الغزالى فى هجومه على الفلاسفة.

وقد اعترضوا على أدلة الفلاسفة التى استندوا إليها فى إثبات قدم العالم

وهى:

أولاً: دليل العلة القديمة:

يستحيل صدور حادث من قديم، لأننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فإنما لم يكن للوجود مرجع، بل كان وجود العالم ممكناً إمكانيّاً صرفاً. فإذا حدث بعد ذلك لم يخل: إما أن يتجدد مرجع أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد مرجع بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجع فمن محدث ذلك المرجع؟ ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل؟ (١٢٤).

وقد اعترض الغزالى على هذا الدليل من وجهين، وهويرى أنه من الممكن صدور حادث عن قديم دون أن يكون فى هذا طعن فى قدرة البارى، أو أن يكون البارى محلاً للحوادث.

أما الوجه الأول من الاعتراض فيتلخص فى ذهاب الغزالى إلى أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً ولا يفترض تجدد مرجع، كما أنه لا يفترض فى البارى قدرة بعد عجز، ولا تجدد غرض لم يكن... إلخ، إذ ما

الذى يمنع أن يكون العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها، وأن يتبدى الوجود من حيث ابتداء، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك. ولا يطعن فى هذا كون الأوقات متساوية فى جواز تعلق الإرادة بها... إلخ (١٢٥).

والخلاصة أن العالم إنما وجد حيث وجد، وعلى الوصف الذى وجد، وفى المكان الذى وجد، وفى الوقت الذى وجد، وبالإرادة القديمة (١٢٦).

لكن الفارابى والفلاسفة يردون عليه بدليل العلة التامة ويقولون يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته. وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها (١٢٧).

ويرد الغزالى على ذلك بسؤال الفلاسفة هل عرفتم ذلك بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال؟ فإن عرفتموه بالنظر والاستدلال فإين برهانكم عليه، وكيف لم تظهروه وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم فى معرفته أحد غيركم فخالفوكم... إلخ فليس فى جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمتنا وإرادتنا وهو فاسد، فلا تضاهى الإرادة القديمة القصد الحادث، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان (١٢٨).

فقدم العالم إذن محال لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لأحاديها مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً، فإن فلك الشمس يدور فى سنة، وفلك رحل فى ثلاثين سنة فتكون أدوار رحل ثلث عشر (١٠ / ٣) أدوار الشمس... إلخ (١٢٩). ثم يحاول الغزالى أن يلزم الفلاسفة أن عدد هذه الدورات ليس شفعاً ولا وترّاً. ذلك بأن عدد هذه الدورات إما أن يكون شفعاً أو وترّاً أو كليهما معاً، أو لا شفع ولا وتر. فإن قلتم شفعاً وترّاً جميعاً أو لا شفع ولا وتر فذلك باطل ضرورة. وإن قلتم

شفعاً فالشفع يصير وترّاً بواحد. فكيف أعوره ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلتم وترّاً فالوتر يصير بواحد شفعاً، فكيف أعوره ذلك الواحد الذى به يصير شفعاً؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر. وهو باطل ضرورة. فحركات الأفلاك إذن متناهية والعالم حادث (١٣٠).

أما الطوسى فقد اعترض على قول الفلاسفة بعدم تنهى حركات الأفلاك، وأثبت أنه باطل من ثلاثة نواحى تمثل الوجه الأول من وجوه بطلان صدور الحادث عن قديم وهى:

١ - إن توارد الحوادث المتعاقبة غير المتناهية على قديم يعنى عدم سبق القديم على كل فرد منها.

٢ - يستند الطوسى إلى برهان التضاييف "وهو إبطال عدم تنهى أمور بينها ترتب". ويقول أن الترتيب بين شيئين معناه أن يكون أحدهما سابقاً والآخر مسبوقاً، فلو ترتبت أمور إلى غير النهاية من جانب المبدأ مثلاً لكان المعلول الأخير فى السلسلة مسبوقاً فقط، والمفروض فى كل جزء من السلسلة أن يكون سابقاً ومسبوقاً، أى أن يتحقق فيه التضاييفان. وهنا تعينت مسبوقية المعلول الأخير دون مضاييفها.

٣ - كذلك يستند إلى "برهان التطبيق"، أى بطلان وجود أمور غير متناهية مطلقاً (١٣١).

أما الوجه الثانى من وجوه بطلان "صدور الحادث من قديم" فهو بطلان احتياج الحادث إلى مادة قديمة سابقة عليه، لأن احتياجه إليها يستلزم ثلاثة أمور:

١ - أن يكون فى الخارج موجود غير متعين أو متشخص فى ذاته. وهذا باطل بداهة بالعقل، لأن العقل يحكم بأن كل موجود فى

الخارج يمتاز عن جميع أغياره ويتعين في ذاته فتكون الهيولى كلية، والكلية نفسه موجود في الخارج. وهذا باطل عند الفلاسفة لأنهم لا يقولون بوجود الكلية في الخارج إلا في أفرادها.

٢ - أن يكون أشياء كثيرة متفرقة في أقطار العالم شخصاً واحداً: وهو باطل بداهة بالعقل.

٣ - أن تكون الهيولى حادثة: وهذا باطل عند الفسارابي والفلاسفة لأن الهيولى عندهم قديمة (١٣٢).

الوجه الثالث: هو أن الحركة السرميدية صالحة للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها وحدوثها، لأن ذلك لا يصح إلا على رأى من قال بوجود الكل الطبيعي في الخارج. وهو مردود لأنه إن أيد بجهة الاستمرار ماهية الحركة، فالماهية غير موجودة أصلاً، وإن أريد بجهة الحدوث أن الحركة بمعنى القطع حادثة، فالحركة بمعنى القطع وهمية لا تصلح للتوسط (١٣٣).

أما ابن رشد فقد اعترض على أدلة الفزالي واعتبر قوله قولاً سوفسطائياً، ذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي قبول المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلاً مختاراً، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل. والآخر جائز، أما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز، وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد. فالشك باق بغينه... والذي لا مخلص للأشعرية منه، هو إنزال فاعل أول، أو إنزال فعل له أول، لأنه لا يمكنهم أن يضجوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل. فهناك ولا بد حالة متجددة أو نسبة لم تكن إما في الفاعل، أو في المفعول، أو في كليهما. فإن كان فاعلها غير الفاعل الأول لم يكن فاعلاً أولاً، وإن كان هو فاعلها لم

يكن ذلك الفعل الذى فرض صاعداً عنه أولاً... وهو أمر لازم إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة فى الفاعلين مالا يحتاج إلى محدث وهو قول الأوائل من القدماء (أصل الكمون) الذين أنكروا الفاعل وهو أمر بين سقوطه بنفسه (١٣٤).

وقد اعترض من وجه آخر على قول الغزالي "إرادة أولية وإرادة حادثة" وهى مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فهما يتفقان فى الاسم دون المعنى. ومراد ابن رشد أن أراد الله ليس كإرادتنا لأنها إرادة موجبة لمرادها، أما إرادتنا فهى متعلقة بالمقابلات (١٣٥).

كذلك يرد على اعتراضات "الطوسى" ويعتبر قوله أن الحادث هو ما يكون مسبوقاً بالعدم قولاً مرفوضاً، ويدافع عن الفلاسفة بقوله: "لكنك ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير النهاية بالعرض... فإذاً الجهة التى منها أدخل القدماء (اليونان) موجوداً قديماً ليس بتغير أصلاً، ليست هى من جهة وجود الحوادث عنه بما هى حادثة، بل بما هى قديمة بالجنس"، فالعلم عند الفلاسفة ليس مسبوقاً بالعدم (١٣٦).

ويرد على "برهان التضايغ" بقوله: إن الأمور الغير متناهية لا يصح فيها التعداد ولا الزيادة أو النقصان، لأن اللا متناهى موجود بالقوة وليس بالفعل (١٣٧).

وأما برهان التطبيق فيؤكد ابن رشد أن افتراض تطابق الأمور غير المتناهية مستحيل، وأن الحركات التى لا نهاية لها لا نسبة بينها أصلاً (١٣٨).

أما الوجه الثانى من اعتراض الغزالي على دليل العلة القديمة للفلاسفة: هو أنه ألزم الفلاسفة القول بصدور حادث عن قديم لأن فى العالم حوادث لا يمكن إنكارها، فإن استندت الحوادث إلى حوادث إلى غير نهاية فهو محال،

ولو كان ذلك ممكنًا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجوده. هو مستند إلى الممكنات، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه تسلسلها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث عن قديم (١٣٩).

فالحركة الدورية التى هى المستند: إما أن تكون حادثة أو قديمة، فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ الحوادث؟ وكيف أمكن صدور الحادث عن القديم؟ وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر، فإن تسلسل الأمر واستندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال كما قدمنا، فلا بد للحوادث إذن أن تنتهى إلى محدث قديم هو واجب الوجود ومستند الممكنات جميعاً (١٤٠).

وهكذا يتفق كل من الغزالى، والطوسى، والخواجة زاده على أن الإرادة القديمة عند الفاعل هى التى من شأنها التخصيص والترجيح متى شاءت، وإذا كانت الأشياء متساوية وبالنسبة للبارى فمن شأن هذه الإرادة ترجيح الأشياء المتساوية وتمييز الشيء على مثله، وإن كان ذلك جائزاً بحق الإنسان الذى يمكنه أن يأخذ أحد التمرتين (الغزالى) أو يختار أحد الطرفين المتساويين (الطوسى) أو يأكل جانباً من الرغيف دون سائر الجوانب (خواجة زاده) فهو فى حق الله أولى (١٤١).

أما رد "ابن رشد" فقد كان ردًا جارمًا أوضح فيه أن إمكان الفاعل العقل، وإمكان المتفعل القبول وهو المحتاج إلى مرجح من خارج. وأن القديم يقال على ما هو قديم بذاته وعلى ما هو قديم بغيره، وأن الفاعل منه ما يفعل بإرادة، ومنه ما يفعل بطبيعة. ويأخذ على الغزالى أنه أخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة (١٤٢).

الاعتراض الثاني: إثبات الفارابي قدم العالم بناء على قدم الزمان والحركة:

يرى الفارابي وابن سينا* أنه إذا كان الله خالقاً لهذا العالم فإما أن يتقدم عليه بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين وتقدم العلة على المعلول، وإما أن يتقدم عليه لا بالذات بل بالزمان.

فإن كان متقدماً عليه بالذات كانا حادثين معاً أو قديمين معاً، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً. فالتقدم هنا بالذات والرتبة فقط لا بالزمان، لأن الحركتين متساويتان في الزمان أي حاصلتا، معاً في وقت واحد. ولما كان من المحال القول بحدوث العلة الخالقة، فلا بد إذن من القول بقدم معلولها وهو العالم.

وإن كان متقدماً عليه بالزمان لزم أن يكون الباري وحده قديماً والعالم حادثاً كما يفترض مدة انقضت قبل وجود العالم، والمدة تفترض الحركة، والحركة تفترض وجود العالم. فيكون العالم موجوداً قبل أن يوجد وهذا خلف. وبعبارة أخرى إذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له، فمعنى ذلك أن العالم مسبوق بزمان كان العالم فيه معدوماً، وهذا الزمان مسبوق بزمان آخر... وهكذا إلى غير نهاية. فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض. ولذلك يستحيل القول بحدوث الزمان، فالزمان إذن قديم. وما دام الزمان قديم فلا بد أن تكون الحركة قديمة (لأن الزمان هو قدر هذه الحركة)، وهذا يستتبع التسليم بقدم المتحرك الذي يدوم بدوام حركته. وإذا كان هذا المتحرك هو العالم فقد ثبت قدم العالم^(١٤٣).

ويرد الغزالي على دليل الفلاسفة بقوله: أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلًا في حق الله، سواء كان هذا الحادث - العالم أو الزمان أو الحركة - والحقيقة أن الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه

العالم. وبهذا يكون تقدم الباري على العالم انفراده بالوجود دونه، وإذا كان الوهم يصور لنا أن هناك زماناً انقضى بين وجود الباري وعدم العالم من جهة، وبين وجود الباري ووجود العالم معاً من جهة أخرى، فهذه أوهام وأغاليط ولا يجب الالتفات إليها (١٤٤).

ويعتمد الغزالي في نفسه وجود الزمان قبل وجود العالم على مقابله الزمان بالمكان لإثبات تناهي الزمان وعدم وجود قبل له. فهو يرى أن البعد المكاني تابع للجسم لأنه امتداد أقطار الجسم، فإذا كان الجسم متناهيًا كان البعد الذي هو تابع له متناهيًا أيضًا. وكما أن البعد المكاني تابع للجسم، فالبعد الزماني تابع للحركة، فإنه امتدادًا لحركة. وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكاني وراءه. فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه. فلا فرق بين الزمان والمكان بل هما أمران اعتباريان يخلقان بخلق الأشياء.

وبذلك يثبت الغزالي تناهي العالم في الزمان، ويجعل وجود زمان قبله. أي قبل حدوث العالم باعتبار أن هذا الزمان من عمل الوهم، والذي يقول بتناهي المكان يلزمه القول بتناهي الزمان إذ لا فرق بينهما. وإذا كان الزمان كالمكان متناهيًا كانت الحركة متناهية أيضًا، وكان العالم (المتحرك) متناهيًا أيضًا في حركته، وبالتالي فالعالم له بداية في الزمان فهو إذن حادث وليس قديمًا (١٤٥).

وقد أيد الغزالي في هذا الاعتراض كل من الطوسي وخواجه زاده، ونقلًا عنه براهينه في دحض حجج الفلاسفة، إلا أن الطوسي قد غير في الإطار الشكلي لبحث مفهوم الزمان بأن استدع طريقتين في بحث هذا المفهوم وهما:

الطريقة التحقيقية، والطريقة الإلزامية. وهما يشبهان إلى حد كبير صيغتي الغزالي الأولى والثانية في قدم العالم^(١٤٦) وقد انتقد ابن رشد "الطريقة الإلزامية" وقال إن توهم العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو ممتنع.

أما ابن رشد فهو يرى أن قول الغزالي ومن تابعه بأن تقدم الله على العالم ليس زمانياً هو قول صحيح نسبياً. وقد انتقد الفلاسفة في هذه الحجة، واعتبر براهينهم على إثبات الزمان غير صحيحة وذلك لأن "كل من شبه تقدم الموجودات الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ... والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الإسلام لقلة تحصيلهم للذهب القدماء... فإذا تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان على الوجود المتغير في زمان هو نوع آخر من التقدم. فقول "أبي حامد" أن تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدماً زمانياً صحيحاً، ولكن تأخر العالم عنه لا يتم في هذه الحالة إلا بتأخر المعلول عن العلة. فإذا كان التقدم ليس زمانياً، فالتأخر ليس زمانياً أيضاً" (١٤٧).

الاعتراض الثالث: قدم الإمكان

وأما قول الفارابي وابن سينا "بقدم الإمكان" بمعنى أن العالم قبل وجوده كان ممكناً. إذ لو كان ممتنعاً لاستحال وجوده أصلاً، لأننا إذا وضعنا الإمكان أولاً فقد كان العالم قبل ذلك الإمكان غير ممكن - أي ممتنعاً - فكيف صار من حال الامتناع إلى حال الإمكان؟ أو كيف صار صانعه من حال العجز إلى حال القدرة؟ ولما كان الإمكان يستلزم موضوعاً يقوم به ويكون قابلاً له، فهذه المادة أو الموضوع لا يمكن أن تكون حادثة وإلا

لاحتجاجة إلى مادة أخرى وهكذا إلى غير نهاية، فيجب أن تكون قديمة (١٤٨).

ويرى الغزالي أن بطلان هذا الدليل يذهب، لأن العالم ممكن بمعنى أنه ممكن الحدوث أولاً فلا وقت من الاوقات إلا ويتصور إحداثه فيه. وافترض وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن، لأنه كتقدير العالم أكبر مما هو، أو تقدير خلق آخر فوقه وهو غير ممكن أيضاً (١٤٩). وإذن فلا مجال للتوحيد بين الإمكان والممكن كما فعل الفلاسفة.

أما الطوسي فيقول: أن إمكان وجود العالم وإمكان إيجاد الصانع أريان، ويلزم منه صحة وجوده وإيجاد في الأزل، ويلزم منها وجوده في الأزل.

أما اعتراضه فقام على أساس أن أولية إمكان الشيء لا تستلزم صحة وجوده الأزل، فإن إمكان جميع الحوادث أزل بينما وجودها في الأزل غير صحيح. وصحة الإيجاد الأزل متوقفة على صحة الوجود الأزل (١٥٠).

وحديث أولية الإمكان غير المستلزمة لإمكان الأولية هو الجديد الذي أدخله الطوسي في شرحه لتهافت الفلاسفة، وفي ذلك يلتقى مع الحاجة راده أيضاً الذى يقول أن أولية الإمكان غير إمكان الأولية، لأن معنى الأولية أولاً أنها ظرف للإمكان ومعناها ثانياً أنها ظرف للوجود (١٥١).

فما هو موقف ابن رشد إذن من أولية الإمكان؟؟

يستند ابن رشد إلى قول أرسطو "أن الإمكان فى الأمور الأولية هو ضرورى" ولهذا يجزم بأن ما كان ممكناً أن يكون أولياً فواجب أن يكون أولياً، وإذا كان الممكن عند المتكلمين هو غير المستنع، فإن الممكن عند الفلاسفة إما أزل وبالتالى يصبح ضرورياً، وإما سلسلة إمكانات إلى غير نهاية وهو

محال، وإذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى أعنى بإنزاله واحداً بالعدد أولياً (١٥٢).

وهكذا يمكننا القول بأن المتكلمين كانوا أشد المعارضين لقدم العالم عند الفارابى نظراً لاعتناقهم نظرية الخلق من العدم، أما ابن رشد فقد ذهب مذهب الفلاسفة فى القول بقدم العالم بناء على قدم المادة الأولى مستنداً إلى ثلاث حجج حج بها خصمه الغزالى وهى: قدم الحركة، قدم الزمان، والثالث معنى الإمكان. كما أنه دافع عن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم وفى نفس الوقت قالوا بأدلة على وجود الله. إذ أن هذا يعد شيئاً طبيعياً خلافاً لما ارتآه الغزالى حين وصف الفلاسفة بالتناقض لأنهم فى الوقت الذى يقولون فيه بقدم العالم يقدمون لنا أدلة على وجود الله (١٥٣).

وهكذا اعتبر المتكلمون وبعض الفلاسفة أن الفيض ليس هو الحل الأمثل لتفسير علاقة الله بالعالم رغم أن بعض الفلاسفة قد أخذوا به بحيث أصبح هو الأساس لفهم مذهبهم فى الألوهية، كما أن ما ترتب عليه من نتائج كالقول بقدم العالم كان مثار هجوم وإنكار من جانب الأشاعرة وخاصة الغزالى.



المصادر والمراجع

١ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام. ترجمة د. أبو ريذة ص ١٤٩ وانظر أيضاً حسين مروة: النزعات المادية ج٢ ص ٤٩٠.

٢ - المرجع السابق: هامش ص ١٥٠.

٣ - ثورة العقل: ص ١١٠.

٤ - الفارابى: شرح رسالة ريتون ص ٣.

٥ - المرجع السابق: ص ٧.

(*) هو أشهر مجددى الأفلاطونية وباعشها بعد فيلون وقد ولد فى "أسيوط" (٢٠٥م - ٢٧٠م). فهو مواطن مصرى ذو اسم روماني وتربية يونانية، ولا يعرف العرب عنه كثيراً ويسمون مذهبه مذهب الإسكندرانية، كما يسميه الشهرستانى والفارابى الشيخ اليونانى. عهد إلى تلميذه فرفرىوس بجمع كتاباته وتبويبها فجمعها فى ستة أقسام، كل قسم منها تسعة فصول. فسميت التاسوعات تيمناً بالعدد ٩٠٦ على الطريقة الفيثاغورية. وتمتاز فلسفته بعمق الشعور الصوفى والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية. مما جعل أفكاره مقبول فى محيط العالم الإسلامى. د. عبدالرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب ص: ٣: ١ التصدير.

6 - Sweetman, J. w. Islam and Christian Theology. Vo. I. 113.

7- Walzer (R.), Greek into Arabic, P, 3.

نقلًا عن د. الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى
ص ١٢١.

وانظر أيضًا يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٤٠،

د. البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٥٦: ٣٥٧.

٨ - ثورة العقل: ص ١٠٩، د. عبدالكريم المراق: الإلهيات عند الفارابي ص ٨٩ (ضمن الفارابي والحضارة).

(*) يرى جميل صليبا أنها جمع لعدة عناصر أفلاطونية وأرسطية وأفلوطينية بالإضافة إلى قول المنجمين (من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٩٨). أما د. إبراهيم مدكور فيضيف عناصر الصابئة والإسماعيلية إلى جانب العنصر الأفلوطيني (في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٨١). ويؤكد د. جعفر آل ياسين، و د. سامي النشار على تأثر الفارابي بالفكر الحرائي حيث تعلم الفلسفة في "حران" ولم يكن كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين إلا نتاج الصابئة الحرائية.

(د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٣٧، د. على سامي النشار: نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لجياة الفارابي الفكرية ص ٤٣٣).

٩ - د. عبد الرحمن خرجا: من الفلسفة اليونانية ص ١٥٧، ص ١٩٦، موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ج ٢ ص ٢٨١.

١٠ - يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعي ص ١٤٠، أفلوطين: القول على الربوبية ٢٨٥ (ضمن أفلوطين عند العرب)، محمد المبارك: نظرات في التراث ص ١٦ - ١٧.

١١ - الفارابي: شرح رسالة رينون ص ٧ - ٨.

١٢ - د. محيي الدين الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ص ١١٥ - ١١٦، عابد الجابري: مشروع قراءة جديدة ص ٣٧٤.

وانظر أيضًا ابن سينا: "الإشارات". ص ٦٥٤: ٦٥٦ من القسم الإلهي.

١٣ - د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا. ص ٨٢، د. البهي: الجانب الإلهي ص ٣٥٤، جوزيف الهاشم: الفارابي ص ٨١.

١٤ - خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ج ١ ص ٢٠٧، د. أبو ريان: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٤ - ٢٠ (ضمن المشكاة).

١٥ - د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٨٥ - ٩١، الأصول الأفلاطونية، فيدون: ترجمة وتعليق د. نجيب بلدي، د. على سامي النشار: ص ١٩١ - ١٩٣.

١٦ - د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٦٤، ٦٧، د. جوزيف الهاشم: الفارابي ص ٩٦ - ٩٧.

١٧ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٣٧، د. جبور عبد النور: في بحثه حول الحرائية المنشورة في مجلة الكتاب المصرية. عدد مارس ١٩٤٦م، د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٧٨.

١٨ - د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٩٨ - ٩٩. وانظر أيضًا د. البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٦٧ - ٣٦٨. كذلك نود أن نشير إلى أنه إذا كان بعض الباحثين قد أشاروا إلى مؤثرات الفكر الشرقي القديم كأقوال "هرمس" في الفيض أو الصدور (انظر. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشرافية ص ٦٩) فإننا لا يمكننا اعتبار تأثير الفارابي بها تأثيراً كاملاً

وإن كان هناك بعض أوجه الشبه بين مراتب الصدور عند هرمس وهى: مبدع الأشياء، ثم النفس، ثم العقل، ثم الطبيعة، وبين مراتب الموجودات كما هى عند الفارابى. إلا أن الاتفاق بينهما هو فى المظهر والشكل وليس فى الجوهر والمضمون. فكلاهما قد فسر الوجود بالفيض ولكن نظرية الفارابى فى الفيض أقرب إلى أفلوطين منها إلى تصور الهرامسة.

١٩ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٨ - ١٩.

٢٠ - عيون المسائل: ص ٢٢ - ٢٣. وانظر أيضاً د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٤ - ٨٥، الألوسى: دراسات ص ١٢٢.

٢١ - انظر الفصل السابق (أدلة وجود الله).

٢٢ - آراء أهل المدينة: ص ١٩: ص ٢١. وانظر أيضاً السياسة المدينة: ص ٤٧ - ٤٨، رسالة فى إثبات المفارقات: ص ٣ - ٤.

٢٣ - عيون المسائل: ص ٢٤ وانظر أيضاً الدعاوى القلبية: ص ٢ - ٤، د. الألوسى: حوار ص ٢٩.

٢٤ - انظر الفصل السابق، وانظر أيضاً د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٧، د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٧٩.

٢٥ - رسالة فى إثبات المفارقات: ص ٤.

٢٦ - شرح رسالة زينون: ص ٦.

٢٧ - فكرة الخلق عند الفلاسفة المسلمين (مجلة عالم الفكر) مجلد ٢ سنة ١٩٧٣ ص ٩٩٩ - ١٠٠٠.

٢٨ - د. البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٦٣، ص ٣٦٤.

٢٩ - آراء أهل المدينة: ص ٢١، د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١١٦.

٣٠ - الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٢٢، د. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٠، ٢١، د. البهي: الجانب الإلهي ص ٣٥٢، موسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد ص ٩٧.

٣١ - د. الألوسي: دراسات في الفكر ص ١٢٧، حوار بين الفلاسفة: ص ٢٩ - ٣٠.

٣٢ - مبادئ الموجودات: ص ٤٨. وانظر أيضًا البيرنصري نادر، آراء أهل المدينة: ص ١٧ - ١٨.

(*) يرى د. الألوسي أنه لا القرآن ولا الحديث. يقولان بالخلق من عدم. إلا أن المتكلمين والمفسرين المسلمين أخذوا بهذه النظرية وكفروا وبدعوا من قال بغير ذلك (دراسات في الفكر الفلسفي ص ١٢٦).

٣٣ - فصوص الحكم: فص ١٣ ص ٣٤.

٣٤ - د. البهي: الجانب الإلهي ص ٢٥٣.

٣٥ - فصوص الحكم: فص ٤٦ ص ٤٢.

٣٦ - فصوص الحكم: فص ٤٦ ص ٤٢.

٣٧ - المرجع السابق: فص ٤٧ ص ٤٣.

٣٨ - فصول متترعة ص ٥٤.

٣٩ - أفلوطين عند العرب د. عبدالرحمن بدوي. مقتطفات من التاسع الخامس. رسالة في العالم الإلهي منسوبة إلى الفارابي ص ١٧٨.

(*) حاول بعض الباحثين المحدثين إعادة دراسة فلسفة الفارابي الإلهية دراسة علمية تستند على العلوم الصورية كالرياضيات والمنطق. ومن هؤلاء الباحثين "محمد جلوب فرحان" الذي عرض صفات الله، ونظرية الفيض عند الفارابي من خلال منظور رياضي، وآخر منطقي (انظر مجلة الباحث. السنة الخامسة العدد ٢٦ آذار. نيسان سنة ١٩٨٣ ص ٥٥ : ٦٥)، محاولاً تأويل نصوص الفارابي في الصفات، وفي كيفية صدور الموجودات، وإعطاء الألفاظ مدلولات رياضية ومنطقية. ونحن وإن كنا لا نعارض من جانبنا في أى تحديد لتراثنا الفكري الإسلامي، إلا أننا لا نحبذ محاولات البعض تحميل نصوص الفيلسوف أكثر مما تحمل بحيث تخرج بها من مضمونها، ولو أراد الفارابي استخدام المفاهيم الرياضية في تشكيل بنائه الفلسفي، أو إقامة نسقه الفلسفي على أسس المنهج الرياضي لفعل كما فعل سابقه الكندي الذي أقام فلسفته على أسس رياضية (رسائل الكندي الفلسفية. المقدمة ص ٢٦).

أما الفارابي فقد حدد موقفه من البرهنة الرياضية بشكل لا يحتاج إلى زيادة إيضاح حين أكد أنه إذا كان للبرهنة الرياضية بما تتميز به من دقة وقوة وكمال صدى في تنظيم الأفكار، وفي الاتصال العضوي الضروري لكل بحث ولكل منهج، إلا أنها لا يمكن أن تعاوننا على تحقيق كينونة "الواجب" (انظر آراء أهل المدينة ص ١٣) وقد أكدت نصوص الفارابي أن البرهنة الرياضية لا يمكن أن تعطينا دلالة يقينية على مستوى الوجود الحقيقي للذات

- الإلهية، ولا كيفية صدور الموجودات عنها (د. عثمان عيسى شاهين: المنهج عند الفارابى ص ١١٤).
- ٤٠ - عيون المسائل: ص ٢٤ - ٢٥.
- ٤١ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٤ - ٢٥.
- ٤٢ - المرجع السابق: ص ٢١، مبادئ الموجودات: ص ٣١، انظر الفصل الرابع.
- ٤٣ - مبادئ الموجودات: ص ٣١، فصول متزعة: ص ٧٨ - ٧٩. وانظر أيضاً ثورة العقل: ص ١١٠ - ١١٢.
- ٤٤ - مبادئ الموجودات: ص ٣١، فصول متزعة: ص ٧٨ - ٧٩. وانظر أيضاً ثورة العقل: ص ١١٠ - ١١٢.
- ٤٥ - الدعاوى القلبية: ص ٤، البيرنصرى نادر: آراء أهل المدينة: ص ٦١، محمد المبارك: نظرات فى التراث. ص ٣٢ - ٣٤.
- ٤٦ - الدعاوى القلبية: ص ٥. مبادئ الموجودات: ص ٣٤ (ربما أثار البعض موضوع أن الفارابى جعل "الأول" يعقل ذاته فحسب، بينما جعل العقل الصادر عنه يعقل ذاته ويعقل "الأول". فكانه أعطى قدرة للمتأخر ذاتاً أكثر مما للأصل، ولكن الحقيقة التى تكمن فى مذهب الفارابى هى أنه جعل الأول وهو "الله مصدر جميع الموجودات، ولولاه لم تكن سائر الأشياء، فهو منبع وجودها ومن كان منبعاً كان فى حقيقته الوجودية الذاتية يحمل كل ما فى الخارج من كمالات متزعة منه لأنه هو مصدرها. ويعود الفرق الرئيسى بينه وبين تلك هى أن كل صفة أو قدرة أو كمال فيه هو عين ذاته لا زيادة ولا إضافة تنضاف إليه، بينما نجد أن الصفات تعدد فيها

وفيما هو دون الأول من كائنات). انظر د. جعفر آل ياسين:
فيلسوفان رائدان ص ١٨٠، البيزنصرى نادر: آراء أهل المدينة
ص ٢٢.

٤٧ - مبادئ الموجودات: ص ٤٧، البيزنصرى نادر: آراء أهل المدينة
ص ٦١.

٤٨ - آراء أهل المدينة: ص ١٧ - ١٨.

٤٩ - الدعاوى القلبية: ص ٣ - ٤.

٥٠ - الدعاوى القلبية: ص ٤.

٥١ - انظر الفصل الخامس من الكتاب.

٥٢ - د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ١٧٦: ص ١٨٦.
وانظر رسالة في إثبات المفارقات ص ٨، الدعاوى القلبية: ص ١٠ -
١١ وانظر أيضاً الفصل القادم.

٥٣ - د. البيزنصرى نادر: آراء أهل المدينة ص ٢٢.

٥٤ - ابن سينا. الشفاء ج ٢ ص ٤٠٢: ص ٤٠٩، النجاة: ص ٤٤٨:
ص ٤٥٤.

٥٥ - أبو حامد الغزالي: الذكرى المثوية التاسعة لميلاده. مهرجان
الغزالي. مقال د. محمود قاسم ص ٣٠٠، مقال د. عبدالرحمن
بدوي: ص ٢٢١.

٥٦ - دلالة الحائرين: ج ٢ ص ٢٨٢ - ص ٢٨٣.

٥٧ - رسائل إخوان الصفا: الرسالة الجامعة ج ٢ ص ٣٣٩، ج ٣
ص ١٩٠ - ١٩٨، ص ٣٣٨ وموسى الموسوى: من الكندي إلى ابن

- رشد. ص ١١٦ - ١١٨، د. عباطف العراقى: المنهج النقدي ص ٢١٩، عمر الدسوقي: إخوان الصفا. ص ١٤١ - ١٤٢.
- ٥٨ - الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١٢١ - ١٢٢ (وقد رفض الرازي الطيب الأخذ بنظرية الفيض بسبب هذا النقد. بنس. مذهب الذرة ص ٥٨.
- ٥٩ - د. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٩.
- ٦٠ - الدعاوى القلبية: ص ٢ - ٤.
- ٦١ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٢٥٥.
- ٦٢ - تهافت التهافت: ص ٢٥٨، ٢٥٩.
- ٦٣ - الطوسي: الذخيرة. ص ١٤٨.
- ٦٤ - الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١٢٥، تهافت التهافت ص ٢٧٥.
- ٦٥ - الفارابي: الدعاوى القلبية. ص ٧.
- ٦٦ - الغزالي: مقاصد الفلاسفة. ص ٢٨٤ - ٢٨٩.
- ٦٧ - الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص ١٢٩.
- ٦٨ - المرجع السابق: ص ١٣٠.
- ٦٩ - المرجع السابق: ص ١٣٢ - ١٣٩.
- ٧٠ - ص ١٠٥، ص ١٤٥ - ١٤٦.
- ٧١ - ص ٥٥، ٦٥.
- ٧٢ - ج ٥. ص ١٥٣.
- ٧٣ - كتاب الذخيرة: ص ١٥٤ - ١٥٩.

- ٧٤ - تهافت الفلاسفة: ص ١٠: ٢٨.
- ٧٥ - المرجع السابق: ص ١٣٩.
- ٧٦ - د. الألوسي: الغزالي. مشكلة وحل (ضمن كتاب دراسات) ص ٢٦٠: ٢٦١.
- ٧٧ - الطوسي: الذخيرة. ص ١٥٣.
- ٧٨ - المرجع السابق: ص ١٥٦.
- ٧٩ - الحواجة زاده: تهافت الفلاسفة. ص ٣٩.
- (*) سنقتصر على بعض أوجه النقد التي يوافق فيها ابن رشد "الغزالي" إذ أن "ابن رشد" قد كرس أكثر من مائة صفحة من كتابه "تهافت التهافت" للرد على هذا المبدأ وحده. أي مبدأ "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد".
- ٨٠ - ابن رشد: تهافت تهافت. ص ٢٩٧: ٣٠٠. وانظر أيضًا د. عاطف العراقي. النزعة العقلية: فلسفة ابن رشد ص ٢٠٤: ٢٠٨.
- ٨١ - المرجع السابق: ص ٣٩٧: ٤٠٢.
- ٨٢ - المرجع السابق: ص ٤٠٢، ٤٠٧. وانظر أيضًا د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد. ص ٢٢٣.
- ٨٣ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٣٧، تلخيص ما بعد الطبيعة: ص ١٥٣ - ١٥٤.
- ٨٤ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ١٢٤.
- ٨٥ - أبو البركات البغدادي: المعبر في الحكمة. ج ٣ ص ١٥٦ وما بعدها.

- ٨٦ - المرجع السابق: ص ١٥٦.
- ٨٧ - المرجع السابق: ص ١٥٩ - ١٦٠.
- ٨٨ - المرجع السابق: ص ١٦١، انظر أيضًا د. أبو ريان: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ٢١ (ضمن المشكاة).
- ٨٩ - البيرنصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص ١٠ - المقدمة، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢ ص ١١٩ - ١٢٠، د. مذكور: مقدمة الشفاء. ص ٢٣.

Sweetman, J. w. Islam and Christian Theology. Vol. I. P. 113.

- ٩٠ - ثورة العقل: ص ١١٥.
- ٩١ - المرجع السابق: ص ١١٦.
- ٩٢ - دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى: ص ١٥٩ - ١٦٠.
- ٩٣ - المرجع السابق: ص ١٦١.
- ٩٤ - د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى. ص ١٤١.
- ٩٥ - د. عبدالرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. المقدمة. "كان الفارابى من أولئك الذين يعتقدون أن أفلاطون من القائلين بحدوث العالم لأنه يثبت للعالم صانعاً أبدع العالم ونظمه. وهذا خطأ، كما أنه يزعم أن أرسطو يقول بحدوث العالم كأفلاطون، ولم يجد الفارابى سنداً له من أقوال أرسطو سوى الكتاب المتحول إليه وهو كتاب "أثولوجيا - الربوبية" فذكر أمور تدل على أن الواحد هو الذى وهب الواحدية لسائر الموجودات وتبين أن جميع الأشياء إنما صدرت عن الواحد، وهذا كله مقتبس

من كلام أفلاطون في "طيماوس" و"الجمهورية" و"بارميدس" لأن أفلاطون صاحب كتاب الاثولوجيا الحقيقي قد اقتبس هذه الأفكار من أفلاطون، كما أن الفارابي سعى إلى تبرير قول أرسطو في كتابه "الطويقا" حين استشهد المعلم الأول ببعض الأمثلة التي يفهم منها القول بقدم العالم فعلى ذلك الفارابي بأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد، أما ما ذهب إليه أرسطو في كتاب "السماء والعالم" من القول بأن الكل ليس له بدء زمانى بأنه لم يقصد بذلك - من وجهة نظر الفارابي - القول بقدم العالم، وإنما كان يميز في هذا الشأن بين الفعل الإلهي وبين الفعل الإنسانى من حيث أن هذا الأخير يستغرق مدة من الزمن ويأتى طبقاً لترتيب معين ومحدد، أما الفعل الإلهي فإنه يتم دفعه بلا زمان وعن حركته حدث العالم (رسالة للفارابي في الرد على يحيى النحوى ص ١٠٨ - ١٠٩).

ثم بين أن الهوى أبدعها البارى جل ثناؤه لا من شيء وأنها تجسمت عن البارى سبحانه، وعن إرادته ترتبت، وقد بين في "السماع الطبيعى" أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك العالم فى جملته. ويؤكد الفارابي ذلك بقوله "ومن نظر فى أقاويله فى الربوبية فى الكتاب المعروف "بالاثولوجيا" لم يشبه عليه أمره فى إثبات الصانع المبدع لهذا العالم"

انظر د. جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٥٤ - ٥٨، الجمع بين رأى الحكيمين ص ٢٢، سعيد زايد. الفارابي ص ٤٢ - ٤٣، ورغم تصريح الفارابي بأن الفيض خارج عن الزمان أى أن العالم قديم بالزمان محدث بالذات. نجد د. أبو ريدة يقرر

بصورة قاطعة أن الفارابى يقول بحدوث العالم من عدم. فيقول:
"والذى نقطع به أن الكندى والفارابى يقرران حدوث هذا العالم لا
فى زمان؛ وأن الزمان حادث. ويستند د. أبو ريدة فى تقريره هذا
إلى ما ورد فى كتاب "الجمع بين رأيى الحكيمين" رغم ما بيناه
من اعتماده على أساس خاطئ. انظر دى بور، تاريخ الفلسفة فى
الإسلام. هامش ص ٢٣٦، وانظر أيضًا قول دى بور ص ٢٣٤ من
نفس المرجع).

٩٦ - لويس غرديه: فلسفة الفكر الدينى: ج ٣. ص ٤٨ - ٥٠ من
الترجمة العربية وانظر أيضًا، عبدالكريم المراق: الإلهيات عند
الفارابى. ص ٨٣ - ٨٤.

٩٧ - النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٣٧، د. عبدالرزاق
قسوم: مفهوم الزمان ص ١٥٠ وانظر أيضًا:

Mathews (W. R) The Idea of God, An Introduction to the Philosophy of Religion, P. 71.

٩٨ - عيون المسائل: ص ٢٥ - ٢٦ (يعتقد دى بور أن الفارابى يقول
بصدور المادة مباشرة عن الله. تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٨٠
بينما يرى كارادى فوعكس ذلك (مادة الفارابى. دائرة المعارف
الإسلامية ص ٤١١).

٩٩ - مبادئ الموجودات: ص ٥٨ وانظر أيضًا د. حسام الالوسى:
حوار بين الفلاسفة والتكلمين. ص ٣٢.

١ - د. عرفان عبدالحميد: الفلسفة الإسلامية. ص ١٣١ وانظر
أيضًا التعليقات ص ١٧.

١٠١ - الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٢٨، د. مذكور: مقدمة كتاب الشفاء: ص ١٣ - ١٤. د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا. ص ٥٤.

١٠٢ - تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد: ج ١ ص ٢٣٦ وانظر أيضًا مقدمة د. أبو ريدة. من رسائل الكندي الفلسفية. ص ٢٨ - ٣٠، ص ٦٣.

١٠٣ - د. أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية. المقدمة. ص ٦٩: ص ٧٥. د. أحمد صبحي: في عالم الكلام ص ٢٣٢.

١٠٤ - جواب مسائل ص ٥٢.

١٠٥ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٠٦.

(*) حاولنا إيضاح رأى الفارابي في مسألة الأبدية لأنه لا يمكن إطلاقاً فصل مسألة الأبدية عن مسألة الأزلية لأن الأولى فرع عن الثانية ويستحيل فهم الأول دون العودة إلى الثانية. وقد عرف الفلاسفة ومنهم الفارابي مسألة الأزلية والأبدية تحت عنوان أصل الوجود، وإذا كان الفارابي قد أثبت قدم المادة الأولى التي منها صدرت الكائنات المخلوقة، سواء كانت هذه المادة في ذاتها عدماً صرفاً، بمعنى أنها لم تكن موجودة أبداً في أية صورة كانت، فإن ذلك يقوده إلى القول بأن العالم أزلي وأنّ العدم لا يعدو أن يكون مجرد حد للكائن. حداً داخلياً وليس خارجياً ما دام لا شيء موجود خارج الكائن حتى أنه وكما يقول ابن رشد لكي يكون الخلق فيجب ضرورة أن يصبح كل ما هو غير الخالق مخلوقاً. والكائن المخلوق بما فيه العالم في مجموعة ليس هو الكائن الذي يبدو

ويتطور داخل الزمان، ولكنه كائن يجب وضعه في وجود يلعب الزمان فيه دوراً بحيث يمكن الاستغناء عنه. وينتهي ابن رشد في مفهوم الأبدية إلى اعتبار أن الله لا يبقى وحده، لأنه يبقى مع الموجودات إلى الأبد بالقياس إلى أنه لم يكن وحده أيضاً من قبل، بل كان مع المادة (د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد. ص ١٤٢: ١٤٨).

١٠٦ - ص ١١.

١٠٧ - عيون المسائل: ص ٢٦.

١٠٨ - الدعاوى القلبية: ص ٧. وانظر أيضاً د. حسام الألوسي: فلسفة الكندي ص ١٤١.

١٠٩ - فيلسوفان رائدان: ص ١٠٧ - ١٠٨.

١١٠ - رسالة الجلاء للفارابي: ص ٣ - ٤، الدعاوى القلبية: ص ٧.

١١١ - التعليقات: ص ١٩، إثبات المفارقات: ص ٦.

١١٢ - قصص الحكم: فص ٣ ص ٣٢.

١١٣ - رسالة في إثبات المفارقات: ص ٣ - ٤.

(*) الإبداع عند الفيضين هو "إيجاد شيء لا من شيء دفعه". وقد عرفه الفارابي بقوله "هو حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته إدامته لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع، ونسبة وجود جميع الأشياء إليه من حيث أنه مبدعها أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة، وبواسطته، ولا يفعل ما يفعله شيء آخر". عيون المسائل ص ٢٤، وانظر أيضاً التعريفات.

للجرجاني. ص ١٣، وهو يختلف عن التكوين أو الصنع الذي هو إيجاد شيء من شيء مثل التمثال الذي يصنع من الطين (أى إيجاد شيء مسبق بالمادة. التعريفات للجرجاني. ص ٤١). وإن كانت كلمة إبداع مساوية لكلمة الصنع فى القرآن الكريم. انظر سورة ٦ آية ١٠١، سورة ٢: آية ١١٧.

ووفق نظرية الفيض فإن الإبداع قاصر على العقل الأول الفائض عن الله، لأن الإبداع هو أن يفيض أو يوجد شيء عن علة لا عن مادة، ولا بتوسط شيء آخر بينهما، وهذا ينطبق على العقل الأول فقط، أما بقية العقول فإنها وإن لم تكن من مادة إلا أنها عن أيس أى عن موجود متوسط وهو العقل الأول وبقية العقول بالتدرج الذى يكون السابق منها واسطة للتالى ولذلك لا يسمى وجودها إبداعاً عندهم. "أفلوطين. أثولوجيا. الميمر الخامس ص ٧١"، أما الفارابى فقد اعتبر أن كل ما لا يوجد عن مادة، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة مبدعاً. وعليه فالمبدعات هى العقول الفلكية والأفلاك والهيولى المطلقة والصورة والعالم ككل. أما المكونات فهى العناصر ومركباتها فى عالمنا الأرضى (الدعوى القلبية ص ٤).

١١٤ - انظر نبادى الموجودات: ص ٥٦.

١١٥ - د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابى: ص ٥٠ (ضمن الفارابى والحضارة).

١١٦ - د. حسام الأوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص ٣١ (هامش).

- ١١٧ - التعليقات: ص ٨.
- ١١٨ - د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابي: ص ٥١ (ضمن الفارابي والحضارة).
- ١١٩ - الدعاوى القلبية: ص ٤، عيون المسائل: ص ٢٤، وانظر أيضًا حوار بين الفلاسفة والمتكلمين: ص ٣١ (هامش).
- ١٢٠ - فصول متزعة: ص ٨٨.
- ١٢١ - د. حسام الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص ٣٣ - ٣٤.
- ١٢٢ - فصوص الحكم: فص ٥٤ ص ٤٧.
- ١٢٣ - مبادئ الموجودات: ص ٤٨.
- ١٢٤ - الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص ٧٦.
- ١٢٥ - المرجع السابق: ص ٨٠ - ٨٥.
- ١٢٦ - المرجع السابق: ص ٨٨.
- ١٢٧ - المرجع السابق: ص ٨١.
- ١٢٨ - المرجع السابق: ص ٨٤.
- ١٢٩ - المرجع السابق: ص ٨٥.
- ١٣٠ - المرجع السابق: ص ٨٥ - ٨٦.
- ١٣١ - الطوسي: الذخيرة. ص ٨٤ - ٩٠، د. رضا بسعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين: ص ٤١.
- ١٣٢ - الطوسي: الذخيرة ص ٩١ - ٩٣.

١٣٣ - المرجع السابق: ص ٩٣ - ٩٥، د. رضا سعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، ص ٤٤.

١٣٤ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٦٨ - ٧٠.

١٣٥ - المرجع السابق: ص ٧١.

١٣٦ - المرجع السابق: ص ٨٠.

١٣٧ - المرجع السابق: ص ٨٤.

١٣٨ - المرجع السابق: ص ٧٨.

١٣٩ - الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص ٩٣.

١٤٠ - المرجع السابق: ص ٩٤.

١٤١ - الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٨٩ - ٩٠. الطوسي: الذخيرة

ص ١٠٤، خواجه زاده: ص ٧ - ٨.

١٤٢ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٥.

١٤٣ - الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص ٩٦.

١٤٤ - المرجع السابق: ص ٩٧، وانظر أيضًا. خواجه زاده. تهافت

الفلاسفة: ص ١٨ - ١٩.

١٤٥ - تهافت الفلاسفة: ص ٩٧ - ٩٨.

١٤٦ - الطوسي: الذخيرة. ص ١٠٩ - ١٢٢، د. رضا سعادة:

الصراع بين الفلسفة والدين، ص ٤٧.

١٤٧ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص ١٤٤ - ١٤٥.

١٤٨ - الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١٠٤، ابن رشد: تهافت

التهافت ص ١٨٥.

- ١٤٩ - المرجع السابق، ص ١٠٤ .
- ١٥٠ - الطوسي: الذخيرة، ص ١٢٣ .
- ١٥١ - الخواجه زاده: تهافت الفلاسفة، ص ٣١ - ٣٢ .
- ١٥٢ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ١٨٦ - ١٨٨ ، تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، ص ٤٥٨ .
- ١٥٣ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٤٢٧ وانظر أيضًا. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد: ص ١٣٧ ، ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة ص ١٧ .

الفصل السابع

مشكلة الاتصال وأبعادها المعرفية والميتافيزيقية

ويتضمن هذا الفصل:

تمهيد:

أولاً: مشكلة الاتصال عند الفارابى وعوامل تكوينها.

ثانياً: الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية لنظرية الاتصال.

ثالثاً: المنهج الذى وضعه الفارابى للاتصال بالعقل الفعال (نص الفارابى).

رابعاً: أثر نظرية الاتصال الفارابية فى الفكر العربى والعالم الغربى.

تمهيد:

انتهينا فى الفصول السابقة إلى تحليل آراء الفارابى فى مجال الفلسفة الطبيعية وبيننا كيف ألفت الميتافيزيقيا ظلالتها على الكثير من الموضوعات التى تناولها فى هذا المجال، كما عرضنا لرأيه فى تفسير بعض الظواهر الفلكية من خلال تناوله لموضوع العالم سواء كان العالم ما فوق فلك القمر، أو عالم ما تحت فلك القمر، ثم تناولنا آراءه فى مجال الفلسفة الإلهية وكيف تداخل الجانب الفيزيقي مع الجانب الميتافيزيقي فى بعض المشكلات التى تناولها بالدراسة كالتدليل على وجود الله، أو بيان صفات الذات الإلهية، أو مشكلة الفيض وصدور الموجودات، ثم أخيراً مشكلة الحوادث والقدم عنده.

وهى وإن كانت كلها من موضوعات الفلسفة الإلهية إلا أنها كان لها اتصالها بالجانب الطبيعى فى فلسفته. ونريد الآن أن نجلل موقف فيلسوفنا من موضوع الاتصال "أى اتصال الإنسان بالله وتحقيق السعادة القصوى له".

وسوف نحاول من خلال هذا الفصل إبراز الدلالات المعرفية والميتافيزيقية لمشكلة الاتصال التى تناولها الفارابى فى ثنايا بحثه، وإن كان من الصعوبة بمكان إعطاء صورة واضحة المعالم عن رأى الفارابى فى هذه المشكلة لأسباب عديدة منها، انتشار آرائه حول هذا الموضوع فى بعض كتبه ورسائله، فلا نجد له رسالة مستقلة تبحث فى هذا الموضوع (*) على أفراد كما هو الحال عند الفلاسفة المتأخرين والمتأثرين به فى هذه المشكلة كابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد. وإن كان كل فيلسوف يتخذ موقفاً فى هذه المشكلة يختلف فى قليل أو كثير عن موقف الآخر سواء من حيث الرأى الذى توصل إليه، أو من حيث المنهج الذى اتبعه فى دراسته لهذا الموضوع (١).

ومن جهة أخرى ونظراً لأن الفارابى يعد من أوائل من طرّقوا ميدان الفلسفة من المتفلسفين العرب والمسلمين فى عهد ازدهار الحضارة الإسلامية، فلا شك أن هذا الموضوع بالذات لم تكن رؤية الفارابى له واضحة تمام الوضوح. فموضوعات نظرية المعرفة ومصادرها، وكيفيةها، ومنهجها لم تظهر كموضوعات مستقلة إلا فى زمن متأخر عن زمن الفارابى. فما بالك بنظرية الاتصال وهى جزء من نظرية المعرفة لم تظهر إلا مع الفارابى وكانت أثراً من آثار نظرية الفيض أو العقول العشرة.

ولا نقصد بقولنا السابق أنها جزء من نظرية المعرفة الإنسانية، فإن هذا الجانب لا يدخل فى مجال الفلسفة الإلهية وهو مبحث خاص من مباحث الفلسفة كمبحث الوجود، ومبحث القيم، وإنما نقصد هنا البحث فى المعرفة الإلهية وكيف يدرك الإنسان حقيقتها ويصل إلى معرفة الله حتى تتم له السعادة. وهذا المبحث لا يكون مقطوع الصلة بالمجال الإلهى الميتافيزيقى لأنه يعبر عن أبعاد تعلو فوق المحسوسات الجزئية، تلك الأبعاد التى تغوص فى أعماق ومحاور ميتافيزيقية سواء ارتضى الفكر لنفسه طريق الاتصال الصوفى، أو عبر من خلال أفكاره عن اتصال يغلب عليه الجانب العقلى كما هو الحال عند الفارابى.

وقد تبين لنا من خلال تناولنا لهذا الموضوع أنه لا يعد داخلاً فى الإطار المعرفى لمذهب الفارابى الفلسفى ومراتب العقول فحسب، وإنما له أبعاده الميتافيزيقية التى وضحت تمام الوضوح من تناول الفارابى لمسائل الفلسفة الطبيعية وبالذات النظريات الفلكية، ومن إقامة أكثر من دليل على وجود الله، ومن البحث فى الصفات الإلهية، ثم من نظرية الفيض وما ترتب عليها من القول بقدوم العالم زمانياً. وأخيراً لا يمكننا إغفال اتصالها بإثبات جوهرية النفس وخلودها.

ولقد نجح الفارابى بجهده الفكرى الخالص فى صياغة هذه النظرية والبرهنة عليها وتقديمها إلى فلاسفة الإسلام من بعده، كما كان لنظريته هذه صدى واسع النطاق فى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى.

وفى الصفحات التالية سوف نتناول حقيقة الموقف الفارابى من نظرية الاتصال موضحين أبعادها المعرفية والميتافيزيقية، ومدى اتصالها بجوانب فلسفته سواء فى الطبيعيات أو الإلهيات، كما أننا سنبين الاتجاه الغالب عليها. هل هو الاتجاه الصوفى الوجدانى، أم الاتجاه العقلى الذوقى، ثم نختم هذا الفصل ببيان المنهج الذى وضعه الفارابى ليحقق به الإنسان سعاده القصوى. مع بيان أثر نظرية الاتصال فى الفكر العربى والعالم الغربى.

أولاً: مشكلة الاتصال عند الفارابى وعوامل تكوينها

تعد نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى من جملة الإضافات التى أضافها بجهد الفكرى الخالص إلى الفلسفة الإسلامية بعد أن استمد بعض أصولها من أرسطو، ومدرسة الإسكندرية، والبيئة الإسلامية المحيطة به، هذا بالإضافة إلى ميوله الخاصة واستعداداته. وقد استطاع الفارابى أن يجمع كل ذلك وينسقه ويصوغه فى نظرية إسلامية قدمها إلى الفلاسفة من بعده فقدر لها أن تؤثر فيهم تأثيراً واضحاً^(٢).

وتتلخص هذه النظرية فى أنه فى مكنة الإنسان أن يتصل بالعالم العلوى ويتلقى الأنوار الإلهية والمعرفة الربانية فيحصل على أعظم سعادة ممكنة ويتحقق له الخير المطلق.

ولكن كيف يستطيع الإنسان أن يصل إلى ذلك؟ تلك هى المشكلة التى اختلف حولها الفلاسفة. هل يبدأ الإنسان طريقة بالنظر العقلى والتأمل والبحث فيصعد من الجزئى إلى الكلى، ومن المحسوس إلى المعقول فيستطيع بالعلم والعلم وحده أن يصل إلى أعظم سعادة؟ أم أنه يبدأ بتطهير نفسه فيقوم على مجاهدتها بالزهد والتقشف؛ ويعمل على تصفيتها بضروب الحرمان والتعذيب حتى ينتهى بها إلى أحوال ومواجيد لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، وإنما يصل إلى فناء نفسه والبقاء فى الله واتحاده به؟ أم أنه يأخذ من هذا وذاك فينحو نحو السعادة بالنظر والعمل ويسعى إليها بدراسته وسلوكه؟

وجد الفارابى أن الوصول إلى تلك السعادة المنشودة لن تكون عن طريق تطهير النفس والأعمال البدنية فحسب؛ بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات، فهناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر بجانب الفضائل

العقلية النظرية. فبالعلم وحده يصبح العقل الهولاني الذي حصلت فيه المعقولات عقلاً بالفعل، ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقلاً مستفاداً يشرق عليه العقل الفعال، فيتحرر من المادة وتتجلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والإلهام. أما التقشف والحرمان وتعذيب البدن فأمور ثانوية تأتي في المرتبة الأخيرة (٣).

يقول الفارابي "وأن النفس إنما تخرج قوتها العقلية إلى الفعل وإلى أن يكون عقلاً كاملاً بالفعل بشيء آخر يخرجها من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال وأن ذلك إنما يكون باتصال يحصل بين النفس الناطقة وبين العقل الفعال" (٤).

فالفارابي إذن يؤثر الطريق العقلي للاتصال ويرى أن تحقيق السعادة القصوى يكون عن طريق الفضائل الفكرية والنظرية وما يعاونها من الأعمال البدنية ويؤكد ذلك بقوله.

"والسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائماً، إلا أن رتبته تكون دون رتبة العقل الفعال. وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية، وبعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأى أفعال اتفقت، بل أفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة، وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر وليس وراءها شيء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان. والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل. وهذه ليست خيراً لذاتها، بل لما تجلب

من سعادة. والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور والأفعال القبيحة،
والهينئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى النقائص والردائل
والחסائس^(٥).

كما يقول فى "تحصيل السعادة" الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى
الأمم وفى أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى،
والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى أربعة أجناس: الفضائل النظرية،
والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية والصناعات العملية^(٦).

وهكذا نجد أن الفارابى بحكم تنشئته العقلية والفلسفية كان إلى التصوف
العقلى أميل، فهو فيلسوف عقلى وصاحب مذهب مثالى يرى العقل فى كل
مكان. فإلله عقل، والعالم محكوم بنظام العقل، ولا يرتقى الإنسان إلى الله
ولا ينال السعادة إلا بأن يحيا حياة العقل والفكر ويعيش بالتأمل والنظر.

ومع أن الفارابى كان راهداً متقشفاً فى حياته العملية، إلا أنه لم يتخذ
من الزهد والتقشف سبيلاً إلى الاتصال والمعرفة، وإنما سعى إلى ذلك بالتأمل
والتفكير والابتعاد عن كل ما يشغله عنها. فإن بعض الأفعال الإزادية كمهاج
الدنيا ورخرفها قد تقف حجرة عثرة بينه وبين حياة العقل التى ينشدها،
ولذلك ابتعد عن كل ما يصرفه عن هدفه حتى أنه لم يقبل من صلوات الأمير
سيف الدولة الحمدانى - على وفرتها - إلا أربعة دراهم كل يوم راضياً بها
للتمكن من الانكساب على التأليف والدرس والتأمل فيبلغ درجة العقل
المستفاد، فيكون على اتصال دائم بالعقل الفعال والعقول المغارة والأرواح
القدسية. هنالك تفيض عليه الإشراقات الإلهية والفيوضات الربانية فيرى ما
لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر^(٧).

هذه السعادة التى أشار إليها الفارابى ليست متاحة لكافة البشر، إذ لا
تبلغها إلا النفوس الطاهرة المقدسة التى تستطيع أن تخترق حجب الغيب،

وتصعد إلى عالم النور والمعرفة. يقول الفارابى: "الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، ويقبل المعقولات من الزوح والملائكة بلا تعليم من الناس. والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن، وإذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الآخر، وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى... والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن" (٨).

فالأرواح القدسية إذن هي التي فى استطاعتها الاتصال بعالم الأمر أو عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة. ولن يتم لها إلا عن طريق منهج معين يبدأ بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة منزلة ابتداءً بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمبادئ الطبيعية، فمبادئ الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذى تنبثق عنه الموجودات جميعاً (٩).

والفارابى يرى أن المبادئ الطبيعية التى فى العالم غير كافية فى أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذى لأجل بلوغه كون الإنسان، بل الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسعى الإنسان بها نحو الكمال. إذ السعادة لا تكون للإنسان إلا بالقوة النظرية وذلك إذا استعمل المبادئ والمعارف الأولى التى أعطاه إياها العقل الفعال عن طريق العقل المنفعل أولاً، فالعقل المستفاد ثانياً، فالاتصال المباشر بالعقل الفعال آخر الأمر (١٠) هذا الإنسان كما يقول الفارابى فى المدينة الفاضلة فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال (١١).

وينبغى أن نشير إلى أن نص الفارابى الأخير لا يعنى "باتحاد نفس الإنسان بالعقل الفعال" أن يمتزج أحدهما بالآخر كما يقول المتصوفة بحلول

اللاهوت في الناسوت. حقًا إن ظاهر العبارة يفيد ذلك؛ ولكن يجب أن يحمل هذا النص حملًا مجازيًا، وذلك لأن الفارابي قد ذكر أكثر من مرة أن العقل المستفاد، وهو أسمى درجات الكمال الإنسان يختلف في طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال. حقًا إنه اتصل بالعقل الفعال وسعد بلاقائه ولكن دون أن يفنى فيه أو يتحد به، لأن العقل المستفاد يظل في وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفًا عن العقل الفعال. وكل ما في الأمر أنه يحصل تقارب بين طبيعته التي تتألق بالعلم والمعرفة، وطبيعة العقول المفارقة فتظل عليه أنوارها ويحصل على السعادة العظمى (١٢).

وبما لا شك فيه أن هذه النظرية رغم أنها تجسد ميول الفارابي واستعداداته، ورغم ما ظهر فيها من تأثير واضح بالبيئة الإسلامية المحيطة به وبمتصوفة عصره كابن خلدون والشبلي، نقول رغم هذه المؤثرات إلا أنها تخضع في تكوينها العلمي خضوعًا كبيرًا لنظرية الخير الأسمى الأرسطية، كما تخضع لنظرية الجذب الأفلوطينية.

فإذا عرفنا أن أرسطو في شرحه للخير الأسمى يقول "أنه فضيلة تتكون من الوحدة والتأمل العقلي، وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم.. هو قوة تأملية تكفي بنفسها وتترك الحق المطلق، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شيء في الإنسان وهو العقل، وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القدسي حقيقة في الإنسان" (١٣).

وإذا عرفنا أن رأيه في سعادة الإنسان لا يختلف عن رأي الفارابي حيث يقول "لما كانت سعادة الإنسان هي الفعل المطابق للجزء الأفضل من طبيعته - أعني العقل - فهي أجدر ما تتحقق في حياة التأمل الذي هو غاية ذاته. وأن مثل هذه الحياة ستكون أسمى من المستوى الإنساني، والإنسان لا ينالها بفضل إنسانيته بل بفضل شيء إلهي أو قدسي" (١٤).

إذا عرفنا ذلك أدركنا مدى التشابه والتقارب بين آراء أرسطو وآراء الفارابي، فققرات أرسطو تعتبر أساساً لنظرية الفارابي في السعادة والاتصال. وفي رأيه كما في رأى أرسطو الحياة العقلية غاية في نفسها ومتى جد الإنسان في الدراسة والنظر والبحث والتفكير تشبه بالله والعقول المفارقة التي هي إدراك مستمر وتأمل دائم، ومتى انقطع الإنسان إلى هذا المجهود النظري اقترب إلى الكائنات العلوية وفار بسعادة ليست وراءها سعادة^(١٥).

ويعلق ابن رشد الذي اعتنق نظرية الفارابي في الاتصال على هذا التقارب بقوله: إن هذه النظرية جواب عن سؤال وجهه إلى أرسطو ولم يجب عنه. فبعد أن وضع أرسطو كيف يدرك "النومس" أو العقل الحقائق المجردة قال "سنرى فيما بعد إذا كان في مقدور العقل الإنساني - ولو أنه غير مفارق - أن يدرك أشياء مفارقة بذاتها" ولما لم يف أرسطو بوعده أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويجيبوا عن هذا السؤال^(١٦).

وهكذا يتضح لنا كيف أن الفارابي في تقريره لنظرية الاتصال كان متأثراً بأستاذه أرسطو خاصة في كتابه "الأخلاق النيقوماخية" ويعلق "جلسون" على ذلك بقوله "ليس ثمة فكرة ولا عبارة لدى أرسطو لم تبحث ولم يتفحص بها شراحه. وهذه الملاحظة صادقة على العموم في كل المشاكل التي درسها وخاصة في مشكلة العقل"^(١٧).

وإذا كان لأرسطو الفضل الأكبر على أفكار الفارابي الخاصة بنظرية الاتصال، فإننا لا يمكن أن ننفل أثر مدرسة الإسكندرية التي كان لها أثرها الواضح على فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم أفلوطين. فلم يكن الاتصال الذي يقول به الفارابي يبعيد الصلة عن "الاكتاسيس" أو الجذب الذي قالت به مدرسة الإسكندرية، فكلاهما يعتمد على التأمل والنظر الذي يؤدي إلى حالة

من الغبطة والبهجة التى تخرج بالإنسان من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين (١٨).

وليس أدل على بيان هذا التأثير من تقارب بعض نصوص الفارابى مع بعض نصوص أثولوجيا لأفلوطين، فالفارابى فى فصوص الحكم يقول "إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك منك البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتجرد وحيث تلحق فلا تمسك عما تبشره فإن ألت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك. وأنت فى بدنك كأنك لست فى بدنك، وكأنك فى صقع الملكوت فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق مهذاً إلى أن تأتبه فرداً" (١٩).

أما أفلوطين فيقول فى "الربوبية" ربما خلوت أحياناً بنفسى وخلصت بدنى فصرت كائى جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلاً فى ذاتى راجعاً إليها وخارجاً من سائر الأشياء سوى. وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، وأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجباً وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير، وحين أوقن بذلك أرقى بذهنى إلى العالم الإلهى، ويخيل إلى كائى قطعة منه. فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما تكل الألسن من وصفة، والآذان عن سماعه. ومن الغريب أنى أشعر بأن روحى مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن" (٢٠).

وهكذا يتبين لنا من النصين السابقين مدى التشابه بين الجذب الذى دعا إليه رجال الأفلاطونية المحدثة، وبين الاتصال الذى سعى إليه الفارابى.

وبذلك يمكن القول بأن الفارابى قد وضع أسس نظرية الاتصال وإن لم يسطر رأيه فى كيفية الاتصال على نحو موسع كما يشير إلى ذلك ابن رشد إلا أن هذه النظرية قد نفذت إلى أعماق المدرسة الفلسفية وأثرت فى صوفية المسلمين والمسيحيين واليهود (٢١).

ثانياً: الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية لنظرية الاتصال

عندما تناول الفارابى صفات الله تعالى أثبت أنه تعالى ليس جسماً. وما دام الله ليس جسماً فلا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ولا هو قوة فى جسم. معنى هذا أن الذات التى أدرك بها الله تعد شيئاً غير جسمانى ولا ينطبق عليها ما ينطبق على الأجسام.

ولقد أدرك الفارابى أنه إذا لم يثبت أن حقيقة ذاته شيء غير جسمانى فإنه لن يكون بإمكانه أن يتكلم عن الاتصال أو يصل إلى السعادة التى يسعى إليها من أجل ذلك حاول الفارابى أن يثبت وجود جوهر غير جسمانى مفارق يكون باستطاعته الاتصال بالعقول المفارقة وتحقيق السعادة الروحية الخالصة^(٢٢). فهل وفق الفارابى فى إثبات جوهرية النفس الإنسانية^(*)؟

إذا كان الفارابى يستعمل تعريف النفس كما جاء عند أرسطو^(٢٣)، إلا أنه لا يقره فى أن البدن جزء من تعريف النفس. فالنفس عنده معنى رائد على الجسمية، بل هو يتصور النفس تصوراً صوفياً يشف عن نزعة إشراقية واضحة فيقول: إن الروح الذى للإنسان نفثة من العالم الإلهى لا تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلقه ولا تتعين بإشارة ولا تتردد بين سكون وحركة، فلذلك تدرك المعلوم الذى فات، والمتنظر الذى هو آت. والإنسان مركب من جوهرين: إحداهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد منقسم، والثانى مباين للأول فى هذه الصفات غير مشارك له فى حقيقة الذات، يناله العقل ويعرض عنه الوهم. وهكذا يجمع الإنسان بين عالم الخلق وعالم الأمر أو بين العالم الطبيعى والعالم الإلهى لأن روحه من أمر ربه وبدنه من خلق ربه^(٢٤).

فالنفس العاقلة هي جوهر الإنسان وهي جوهر روحاني بسيط مباين للجسد مفارق له، وليس عرضاً من أعراضه وهي ليست جسماً، كما أنها لا تموت ولا تفسد كما أثبتنا سابقاً. ويؤكد ذلك بقوله "لو جاز هذا لوجب أن تجتمع فيها قوة الوجود والفناء وفعلهما فتكون موجودة ومعدومة معاً. فتبين أن البسائط إذا صارت بالفعل لم تبق فيها القوة والإمكان" (٢٥).

كما أنها مدركة لذواتها، وإدراكها لذواتها هو نفس وجوداتها، وأن لها سعادة فوق سعادة ملاستها للمادة. أي سعادتها حين تفارق. وقد استدلل الفارابي على مفارقتها ببراهين منها (٢٦):

١ - أنها تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة، ولو كانت النفس جسماً لما خلقت المعقولات من الشكل والوضع والمقدار عندئذ لا تكون معقولات بل جزئيات، ولذلك فالنفس التي تتلقى المعقولات هي من جنس هذه المعقولات وإلا لما عقلتها. فالشبيه إنما يدرك بالشبيه.

٢ - أنها تشعر بذاتها ولو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها فكانت بينها وبين آلتها آلة ويتسلسل، بل ما يدرك ذاته فذاته له، وكل موجود في آلة فذاته لغيره. فالنفس إذن جوهر مفارق يدرك ذاته بذاته.

٣ - أنها تدرك الأضداد معاً. ولا يمكن أن يكون في المادة ذلك. فالنفس إذن ليست من جوهر البدن.

٤ - أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة مع إصابة البدن بالكلال والضعف. والعقل كما مر بنا هو كمال النفس ولولا أنه من جوهر آخر غير جوهر البدن لضعف بضعفه.

وبعد أن أثبت الفارابى أنها جوهر مفارق، يثبت أن لها سعادة بعد المفارقة من جنس سعادة المفارقات، وأن أتمها إنما يكون للنفس الفاضلة وذلك بالاتصال بالعالم العلوى لتحقيق السعادة المطلوبة فيقول: "قد عرفت أنها بسيطة وأنها يجب إذا وجد لها ما كان فى قوتها أن يقبله من الكمالات أن لا يزول عنها... حين بين أن البسيط إذا خرج إلى الفعل لم يبق فيه الإمكان الذى يختص بهذا الإمكان. إنه لو كان العقل الهولانى باقياً مع العقل بالفعل لكانت النفس بشىء واحد عاملة وجاهلة معاً، وهذا الكمال هو العقل بالفعل. أعنى الاستعداد التام للاتصال بالمفارق الباقى الثابت فهى تتصل بالعقل بالفعل بعد المفارقة (٢٧).

وهكذا يتبين لنا أن محاولة الفارابى إثبات وجود جوهر غير جسمانى مفارق (هو النفس) حيث يكون باستطاعتها الاتصال بالعقول المفارقة، إنما كان يعبر عن بعد معرفى ميتافيزيقى لأن النفس أو الجزء الناطق هو الأساس فى هذا الاتصال، وهى تكتسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقائق الموجودة فى العقل الفعال.

وما لا شك فيه أيضاً أن تناول الفارابى لموضوع العقول ومراتبها وانتقالها من عقل هولانى إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد يستطيع الاتصال بالعقل الفعال إنما كان يعبر عن بعد معرفى ميتافيزيقى أيضاً.

ورغم أن الفارابى يؤكد أهمية التجربة الحسية فى المعرفة وحصول المعرفة العقلية فى حدود عالم الطبيعة، إلا أننا نلحظه ينحى بمذهبه فى معرفة الوجود منحاً صوفياً ميتافيزيقياً تمثل فى اعتقاده أن معرفة الماهيات ليس عن طريق انتزاع العقل الإنسانى لها من الأشياء الخارجية، بل يتم ذلك بواسطة الفيض. بمعنى أن تصور الكلى يكون صادراً عن العقل الفعال أكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الإنسانى (٥).

وهكذا جعل الفارابى بحثه فى "موضوع الاتصال" مزجاً بين الميتافيزيقيا التى تبحث فى كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود، وبين المعرفة أى معرفة الله وكيفية الوصول إليه وكيف يدرك الإنسان حقيقته حتى تتم له السعادة. تلك المعرفة التى يصفها الفارابى بأنها أسمى غاية للنفس الإنسانية فيقول "إن النفس المطمئنة كما لها عرفان الحق الأول بإدراكها. فعرفانها للحق الأول وهى برية قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى" (٢٨).

كما يقول "والنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الحقيقية على ضرب من الاتصال فترى الحق وتبطل عن ذاتها، فإذا رجعت إلى ذاتها قالت لها أف" (٢٩).

ومن هنا جعل الفارابى غاية الفلسفة وفائدتها الحقيقية هى معرفة الله "وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى" (٣٠).

كذلك تعبر نظرية الاتصال عند الفارابى عن بعد معرفى آخر نظراً لارتباطها بمراتب العقول والتى قسمها الفارابى أربعة أقسام - وهى وإن كانت أرسطوطاليسية المنزع إلا أنه عرضها بثوب أفلاطونى جديد، كما أنه استحدث بعض القوى (٣١).

والأول منها هو العقل الهولانى: وهو قوة من قوى النفس أو شىء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها. وتلك الصور هى المعقولات، وقد شبه الفارابى هذا العقل كأنه المادة الأولى التى تقبل جميع الصور، والصور تتقش فيه كما يتقش الرسم فى الشمع، إلا أن المواد الجسمانية تقبل الصور فى سطوحها فقط دون أعماقها، وهذه الذات ليست

تبقى ذاتها متميزة عن صورة المعقولات، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور (٣٢).

فإذا حصلت فيها صور الموجودات صارت تلك الذات عقلاً بالفعل. وصارت تلك المعقولات معقولات بالفعل. "فتكون معقولات بالفعل وأنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه" (٣٣) فالعقل هنا هو نفس العقل الهولاني ولكنه أدرك المعاني إدراكاً فعلياً فأصبحت تلك المعقولات نحواً من موجودات العالم، فإن كانت هذه المعقولات قبل أن تعقل صوراً لأشياء حسية، فإن العقل ينتزعها عن مادتها فيجردها وتصبح كليات بعد أن كانت صفات لأشياء جزئية، أما إن كانت بذاتها صوراً مجردة فإن العقل يدركها كما هي، وتكون ماهيته هي عين وجودها. وفي كلتا الحالتين يصبح العقل بالفعل والمعقول بالفعل وأنها عاقلة بالفعل شيئاً واحداً بعينه، لأن الذات التي تعقل ليست إلا أن المعقولات صارت لها أو صارت هي بعينها تلك الصور (٣٤).

فإذا وصل العقل بالفعل إلى مرحلة إدراك ذاته بالفعل أصبح عقلاً مستفاداً "فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صورة له من حيث هي معقولة له بالفعل، صار العقل الذي كنا نقوله أولاً أنه العقل بالفعل هي الآن العقل المستفاد" (٣٥).

وإذا انتهى العقل بالفعل إلى درجة العقل المستفاد فقد انتهى إلى ما هو شبيه بالتخوم والحد الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنسب إلى الهولوى والمادة. وإذا ارتقى منها فلانما يرتقى إلى أول رتبة الموجودات المفارقة "أي رتبة العقل الفعال"، تلك الرتبة التي لا يكون بين الإنسان وبينها شيء آخر كما يقول الفارابي (٣٦).

العقل الرابع هو العقل الفعال، وهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو

الذى جعل تلك الذات التى كانت عقلاً بالقوة، عقلاً بالفعل، وجعل المعقولات التى كانت بالقوة معقولات بالفعل ونسبته إلى العقل الذى هو بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التى هى بصر القوة ما دامت فى ظلمة، فعلى هذا المثال يحصل فى تلك الذات التى هى عقل بالقوة شىء ما منزلة منه منزلة الاشفاغ بالفعل من البصر، وذلك الشىء يعطيه إياه العقل الفعال (*) أو الروح الأمين وروح القدس كما يسميه الفارابى.

وهكذا فالعقل الفعال هو الذى يجعل عقلاً الذى بالقوة عقلاً بالفعل، والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل لأنه بالفعل دائماً كسائر عقول الأفلاك، ومثله فى ذلك مثل الشمس تجعل المراتب بالقوة مراتب بالفعل. فالمعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الإنسانى إذا وصل إلى مرتبة العقل المستفاد الذى ينفع به فيشتعل حدساً.

ويؤكد ذلك أ. أو. ماكوفيلسكى حيث يقول " أعطى فلاسفة الإسلام أتباع أرسطو "العقل الفعال" أهمية خالصة غير التى اكتسبها لدى أرسطو. فإذا كان العقل الفعال وفقاً لتعاليم أرسطو لصيقاً بالإنسان ذاته، كائناً فى الروح البشرية يحول الصفات الموهوبة المغروسة فى العقل المتفعل تجاه معرفة المفاهيم يحولها إلى حقيقة، فإن العقل الفعال يتحول لدى الفلاسفة العرب والمسلمين الأرسطويين إلى مبدأ روحى مستقل موجود خارج الإنسان يولد بتأثيره على الإنسان معرفة جواهر الأشياء.

وبفضل هذا التغير لمفهوم العقل الفعال، فإن نظرية المعرفة لدى الفلاسفة العرب والمسلمين تلتحم بنظريتهم الشاملة عن الكون ما دام هذا العقل الفعال فى مفهومهم هو العقل العالمى الذى يعتبر الحلقة الأخيرة فى سلسلة فيض العقول الكونية (أو هو عقل العالم ما تحت فلك القمر)، وحسب رأيهم فإن فى هذا العقل الكونى تنحصر أشكال أشياء العالم المادى، وبالتحام العقل

الفعال بالعقل الإنسانى الكامن يكسب الأخير أشكال التفكير الضرورى لمعرفة جوهر الأشياء (٣٧).

فالفارابى يرى أن العقل الإنسانى وحده عاجز، وأنه لا يستطيع العمل إلا بقوة نفوذ العقل الفعال واتصاله به فحسب. وهكذا فتأثير العقل العالمى الفعال على العقل الإنسانى المنفعل (بواسطة نظرية الفيض) يحول العقل الإنسانى من حالة الإمكانية إلى الحالة الفعلية، ليصبح عقلاً بالفعل (٣٨).

وبناء على ذلك فإن الإنسان لا يحصل المعرفة بجتهده، بل تجيء إليه المعرفة هبة من العالم الأعلى وعن طريق اتصال العقل الفعال بالإنسان، وليس اتحاداً به كما ذكرنا سابقاً. وما ذلك إلا لاختلاف طبيعة العقل الإنسانى عن العقل الفعال، ولو ضح ذلك لأصبح العقل الفعال قابلاً للانقسام وهذا غير جائز إطلاقاً (٣٩) ويؤكد الفارابى ذلك بقوله "ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة فى شيء متجزء أو ذى وضع، وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد وهو جوهر أحدى وهو الإنسان على الحقيقة (يقصد النفس) (٤٠).

وبذلك لا يمكن اتحاد العقل والمعقول فى مذهب الفارابى فى الاتصال. وما العقل الفعال إلا عقل خارجى لا يلحقه نقص ولا فتور، بل هو فاعل، وإذا قيس إلى عقول البشر فهى فى مجموعها لا تتعدى كونها عقولاً بالقوة تخرج إلى الفعل. "وأن النفس إنما تخرج قوتها العقلية إلى الفعل وإلى أن يكون عقلاً كاملاً بالفعل بشيء آخر يخرجها من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال وأن ذلك إنما يكون باتصال يحصل بين النفس الناطقة وبين العقل الفعال" (٤١).

ونحن لا نملك من حقائق الوجود شيئاً ما لم يشرق علينا هذا العقل فينير سبيلنا، وندرك بواسطته المجردات، ونتعقل المفاقر. ون يحدث ذلك إلا

إذا وصلنا بمداركنا إلى مرتبة العقل المستفاد وفي ذلك يقول الفارابى "الروح الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحدة وحقيقته منقوصاً عنه اللواحق الغريبة. . . بقوة لها تسمى العقل النظرى، وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهى كما ترسم الأشباح فى المرايا الصقلية إذا لم يفسد صقالها بطبع، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل. فإذا عرضت عن هذه وتوجهت للقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى، واتصلت باللذة العليا" (٤٢).

وهكذا يعتبر موضوع الاتصال عند الفارابى امتداداً طبيعياً لنظرية المعرفة عنده، ونتيجة طبيعية لرايه فى العقل بعد أن يصبح عقلاً مستفاداً وينتهى لتلقى الوحى الإلهام (٤٣).

كما أنه يعتبر نتيجة منطقية لفلسفته الفيضية والميتافيزيقية. وقد مر بنا كيف، أن الفارابى فى تقسيمه للعالم إلى عالم ما تحت فلك القمر، وعالم ما فوق فلك القمر، قد تخيل فى هذا العالم الأخير نظاماً فلكياً أساسه أن فى كل سماء قوة روحية أو عقلاً مفارقاً يشرف على حركتها ومختلف شئونها. وآخر هذه العقول هو العقل العاشر، وهو نقطة الاتصال بين العالمين، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية من جهة والعناصر بمعاونة الأفلاك من جهة أخرى، فهو الذى يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين ينتهى لقبولها فتحل فيه حلول الصورة فى المادة. ولذلك سماه الفارابى واهب الصور (٤٤). ذلك لأنه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر فى ذات الخالق فاضت عنه النفوس الإنسانية، وإذا فكر فى ذاته على أن وجوده مستمد من الله فاضت عنه العناصر الأولية التى يتألف منها العالم وتعاونته فى هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية.

وواضح مما عرضناه سابقاً أن الاتصال الذى يقول به الفارابى لا يعد اتصالاً قائماً على ركائز قلبية وجدانية، أى أنه لم يعتمد على ذلك التصوف الذى يقوم على الزهد والتقشف وقهر النفس ومجاهدتها وتصفيتها بضروب الحرمان، حتى تنتهى بها إلى أحوال ومواجيد لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، وبحيث تنتهى إلى الفناء عن النفس والبقاء فى الله.

إن اتصال الفارابى يعد إلى حد كبير مرتكزاً على الجانب العقلى، إنه لم يعالجه كما عالجه الصوفية، لأن الأسس التى اعتمد عليها فى نظريته لا تركز على الاتجاه الوجدانى القلبي. فنظرية المعرفة ومراتب العقول، ونظرية الفيض، ودراسته لموضوعات الفلسفة الطبيعية كمبادئ الوجود، والعالم وموجوداته كل ذلك لا يعبر عن اتجاه صوفى، وإنما كما لاحظنا أضفى عليها بعداً ميتافيزيقياً، كما أن تناوله لموضوعات الفلسفة الإلهية إنما تعبر عن بعداً ميتافيزيقياً وليس بعداً صوفياً.

وإذا كان الفارابى قد تناول فى دراسته لنظرية الاتصال جوانب يبحث فيها الصوفية. فإن رأيه غير رأيهم، ومنهجه غير منهجهم. حقاً إنه استعمل بعض الألفاظ التى يفهم منها الاتحاد أو الحلول، ولكننا نرجح أنها لا تخرج عن مجرد بيان سمو العالم الإلهى والرغبة فى البقاء فيه. فالسعادة عنده عقلية، والفضائل الرئيسية هى الفضائل الفكرية. وهكذا ينحرف الفارابى عن المتصوفين انحرفاً ظاهراً فيجعل الكمال إدراكاً عقلياً^(٤٥).

حقاً إننا لا ننكر نزعة الفارابى الصوفية، لكن هذا التصوف كما قلنا يقوم على أساس عقلى صرف. وهو تصوف نظرى يعتمد على المعرفة والتأمل. وبذلك يمكننا القول بأن الفارابى قد أقام مذهبه الفلسفى على أساس العقل، إلا أنه وضع على قمة هذا المذهب نظرية صوفية امتزجت بها الفلسفة الإسلامية عن كثير من الفلسفات الأخرى. يقول د. عبدالحليم

محمود: "إن أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها الفارابي أنها قائمة على أساس عقلى، فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحت الذى يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذات لتطهير النفس وترقى مدارج الكمال، بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل، وطهارة النفس فى رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات (٤٦).

وبناء على ذلك وبعد دراستنا لفلسفة الفارابى الطبيعية والإلهية وبعد بيان مشكلة الاتصال كما قال بها الفارابى يمكننا أن نقول أن "كارادى فو" قد جانبه الصواب عندما اعتقد أن التصوف ينفذ إلى كل شىء فى مذهب الفارابى، والألفاظ الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته، ويستطرد قائلاً وإنك لتشعر شديد الشعور أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتنقها، بل هو حالة نفسية أو حالة ذاتية ساهمت هذه الحالة فى جعل مذهب غامضاً بعض الشىء (٤٧).

ثالثا: المنهج الذى وضعه الفارابى للاتصال بالعقل الفعال: (نص)

يقول الفارابى " إن العمل إنما يكون فضيلة وصوابا متى كان الإنسان قد عرف الفضائل التى هى فضائل بالحقيقة حق معرفتها، وعرف الفضائل التى يظن بها أنها فضائل وليست كذلك حق معرفتها، وعود نفسه أفعال الفضائل التى هى بالحقيقة فضائل حتى ثارت له هيئة من الهيئات وعرف مراتب الموجودات واستيهاالاتها، وأنزل كل شىء منها منزله ووفاه حقه الذى هو مقدار ما أعطى ومرتبته من مراتب الوجود، وأكثر ما ينبغى أن يجتنب، وهذه حال لا تحصل ولا تكمل إلا بعد الحنكة وكمال المعرفة بالبرهان واستكمال العلوم الطبيعية وما يتبعها، وما بعدها على ترتيب ونظام حتى يصير أخيرا إلى العلم بالسعادة التى هى بالحقيقة سعادة، وهى التى تتطلب لذاتها ولا تتطلب فى وقت من الأوقات لغيرها، ويعرف كيف تكون الفضائل النظرية والفضائل الفكرية سببا ومبدأ لكون الفضائل العلمية والصنائع، وهذا أجمع لا يكون إلا بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة ومن منزلة إلى منزلة ولا يمكن غير ذلك:

إن الذى يروم أن يتعلم الفلسفة النظرية يتدئ من الأعداد، ثم يرتقى إلى الأعظام ثم إلى سائر الأشياء التى تلحقها الأعداد والأعظام بالذات مثل المناظر والأعظام المتحركة، ثم إلى الأجسام السماوية والموسيقى وإلى الانتقال وإلى الخيل، وهذه أشياء تفهم وتتصور إلى مادة إلى أن يصير إلى الأجسام السماوية، ثم يضطر بعد ذلك إلى إدخال مبادئ أخرى غير مبادئ ماذا وبماذا وكيف ليكون معينا له على استعمال الأشياء التى يعسر أن تصير معقولة أو لا

يمكن دون أن تصير فى مواد، فتصير متاخمة أو الوسط بين الجنس الذى ليس له مبادئ وجود إلا مبادئ وجوده، وبين الجنس الذى يوجد لأنواعه المبادئ الأربعة، فتلوح له المبادئ الطبيعية، فيما رسها ويستقصى النظر فى الموجودات الطبيعية ومبادئ التعليم لها إلى أن يصير إلى مبادئ الوجود، فيصير ما يستفاده من مبادئ الوجود له سلما ومبادئ تعليم، وإنما تصير مبادئ الوجود التى استفادها مبادئ تعليم بالإضافة على شيئين، ثم ينتقل إلى العلم بأسباب وجود الأجسام الطبيعية والبحث عن ذواتها وجواهرها وأسبابها، فعندما ينتهى إلى الأجسام السماوية وعلى النفس الناطقة إلى العقل الفعال، ينتقل أيضا على مرتبة أخرى فيضطر به النظر فى مبادئ وجودها إلى أن يطلع على مبادئ ليست هى طبيعية، فيصير ما استفاده من مبادئ وجود تلك الرتبة الثالثة أيضا مبادئ تعلمه لهذه الموجودات، والتى هى أكمل وجودا من الطبيعية، فيصير أيضا إلى الوسط بين علمين، علم الطبيعيات وعلم ما بعد الطبيعيات فى ترتيب الفحص والتعليم، ويطلع أيضا على مبادئها التى من أجلها كونت، وعلى الغاية والكمال الذى من أجله كون الإنسان، ويعلم أن المبادئ الطبيعية التى فى الإنسان وفى العالم غير كافية فى أن يصير الإنسان بها الكمال الذى لأجل بلوغه كون الإنسان، وأن الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسعى الإنسان بها نحو ذلك الكمال، فيكون الإنسان قد قارب البلوغ إلى المنزلة والدرجة من العلم النظرى التى تنال بها السعادة، ويبلغ به النظر من الجهتين جميعا إلى أن ينتهى إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلا من هذه المبادئ، بل يكون هو الموجود الأول والمبدأ الأول لجميع الموجودات التى سلف ذكرها، ويكون هو الذى به وعنه وله وجودها بالإنحاء التى لا يدخل عليها نقص، بل بأكمل الانحاء التى يكون بها الشيء مبدأ للموجودات فيحصل له معرفة الموجودات بأقصى أسبابها، وهذا هو النظر

الإلهى فى الموجودات، ومع ذلك فهو دائما يفحص عن الغرض الذى لأجله كون الإنسان وهو الكمال الذى يلزم أن يبلغه الإنسان، وعن جميع الأشياء التى بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال (٤٨).

فمن خلال هذا النص بين الفارابى المنهج الأساسى لبلوغ الإنسان السعادة القصوى عن طريق الإدراك النظرى، فبلوغ هذه السعادة لا يكون إلا بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة، ومن منزلة إلى منزلة ابتداء بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمبادئ الطبيعية، فمبادئ الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذى تنبثق عنه الموجودات جميعها.

كما يرى الفارابى أن المبادئ الطبيعية التى فى العالم غير كافية فى أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذى لأجل بلوغه كون الإنسان، بل الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسعى بها نحو الكمال، إذ السعادة لا تكون للإنسان إلا بالقوة النظرية وذلك إذا استعمل المبادئ والمعارف الأول التى أعطاه إياها العقل الفعال (٤٩).

رابعاً: أثر نظرية الاتصال الفارابية فى الفكر العربى والعالم العربى

أحدثت نظرية الاتصال الفارابية أثراً عميقاً فى فكر القرون الوسطى، ونفذت إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية فى الشرق والغرب، كما كان لها أثرها الكبير فى الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية، هذا بالإضافة إلى أننا لا يمكن أن نغفل أثرها على بعض المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية كابن سبعين والغزالي وغيرهم، وفى ذلك يقول "د. محمود قاسم" لم تستطع نظرية الفارابى فى الاتصال على الرغم مما ينسب إليها "كارادى في" من جمال أن تأسر لب" أبى الوليد ابن رشد" وإن أثرت على العكس مثل ذلك تأثيراً عميقاً فى نظرية المعرفة لدى ابن سينا، والغزالي، وابن باجة وابن طفيل، وموسى بن ميمون كما امتد تأثيرها على البير الكبير وتوما الاكوينى (٥٠).

ولقد كان ابن سينا من أوائل الفلاسفة الذين ساروا على نهج الفارابى واعتنقوا نظرية الفيض كما وردت عند أستاذه "الفارابى"، وبالتالي فقد اعتنق نظرية الاتصال واعتبر أن أوثق المعارف هى التى تأتى عن هذا الطريق، حيث جعل النفس الإنسانية تتطلع دائماً وأبداً إلى العالم الاسمى عاشقة لكمالها الذى هو الغاية المقصودة، وفى هذا التطلع نلاحظ عنصرين:

عنصر القدرة الذاتية فى النفس الذى يخضع لديناميكية التشوق حسب أعمالها وطهارتها وجهتها، وعنصر المنح الذى لا يعطى إلا لمن كانت قدرته تلك غاية فى الاستعداد والقبول كى يشرق بنوره عليه فيضى سبيله ويرشده إلى طريق العالم الاسمى، فإذا تعادل الطرفان تحققت صورة صادقة للاتصال يندر أمثالها إلا عند العرفاء من الناس لأنها مزيج من المحبة الصوفية والمنهج

العقلاني^(٥١) يقول "ابن سينا" أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتداء من هذا الكل على الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المعلقة نوعا من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ومتحددا به ومتشقا بمشاله وهيئته، ومنخرطا في سلوكه وصائرا في جوهره^(٥٢).

فابن سينا يرى أن الرياضة الحقة هي اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوى، ويلوغها درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال، وليست الرياضة الحقة نظاما من الزهد والتششف والمحاسبة والحرمان مما يعبد الصوفية وسائل تطهير النفس والوصول بها إلى أعلى الدرجات.

وهكذا نجد أن الفيلسوفين ينطلقا إلى غاية واحدة وهي الاتصال بالعقل الفعال، والذي بواسطته يحصل الإنسان على اسمى معارفه، يقول د. إبراهيم مذكور "اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابى الصوفية، وتولاها بالشرح والدرس في رسائل متعددة، وقد أخذ على حسب عادته أفكار الفارابى وفصل القول فيها وعرضها عرضا سهبا، فهو يحدثنا عن التجريد والبهجة والسعادة، ويشرح نظرية الاتصال شرحا مستفيضا"^(٥٣).

كذلك اهتم ابن سينا بشرح الدور الإيجابى للعقل الفعال في نظرية الاتصال، كما أشار إلى ذلك الفارابى من قبله، وهو يعتبر أن مراتب العقول أو القوة النظرية وانتقالها من العقل الهولانى، إلى العقل بالملكة، إلى العقل بالفعل إلى العقل المستفاد لا يمكن أن يتم إلا بواسطة عقل يعد دائما بالفعل هو العقل الفعال . فإن كل عقل من هذه العقول يعد بلا قوة بالنسبة للعقل

الذى فوقه، وبالفعل بالنسبة لما دنه، يقول ابن سينا " إن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل، أنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذى بالعقل نوعا من الاتصال، انطبع فيه نوع من الصورة تكن مستفادة من خارج" (٥٤) ويرى ابن سينا كما رأى الفارابى أن نسبة هذا العقل إلى نفوسنا كسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالعقل وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصرا، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا (٥٥).

فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المغرب لبيان أثر هذه النظرية فى آرائهم. فإنه يمكننا القول بأن هؤلاء الفلاسفة مدينون لإخوانهم المشاركة بكثير من آرائهم ونظرياتهم، ولذا فلم يكن غريبا أن يتبع كل من ابن باجة، وابن طفيل خطى الفارابى فى هذه النظرية بالذات.

فقد نالت نظرية الاتصال حظوة كبيرة لدى ابن باجة، وكتابة "تدبير المتوحد" قائم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الإنسانية، فالغاية القصوى التى يصبو إليها المتوحد فى المدينة الفاضلة هى الاتصال بالعقل الفعال ومن وراء ذلك اللحاق بعالم المفارقات الذى ذهب كل من الفارابى وابن باجة على أنه كنه السعادة التى كتب عليه أن يتطلع إليها دائما (٥٦).

هذا الاتحاد أو الاتصال بالعقل الفعال عرضه ابن باجة فى عدة رسائل لا سيما "رسالة الاتصال". وهو يبدأ بعرض معانى الواحد التى لخصها أبو نصر فى كتابه "فى الوحدة" كما يقول "ابن باجة"، ثم يذهب إلى أن الاتصال والمتصل مرادفان للوحدة والواحد، وأن غاية النظر العقلى هو بلوغ تلك المرحلة التى يصبح معها العاقل والمعقول - أى الإنسان والجوهر المفارق الذى يستمد منه سائر معارفه العقلية - واحدا، وهو يصف تلك الحال من

الاتصال بقوله " فأما العقل الذى معقوله هو بعينه فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له . فالعقل يفهم منه ما يفهم من العقول ، وهو واحد غير متكرر . إذ قد خلا من الإضافة التى تتناسب بها الصورة فى الهوى . والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة ، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة " (٥٧) .

وقد وضع ابن باجة منهاجاً مائلاً للمنهاج الذى وضعه الفارابى فى " فصول منتزعة " لبلوغ السعادة القصوى عن طريق الإدراك النظرى وعرض فى كتابه " تدبير المتوحد " المراحل التى يمر بها المتوحد أو الفيلسوف فى طلب تلك السعادة ، فقسم تلك الغايات إلى ثلاثة أقسام :

١ - ما كان منها خاصاً بصورته الجسمانية (أى الحسنى الظاهر والمحسوسات الخارجة) .

٢ - ما كان منها خاصاً بصورته الروحانية (أى الناجمة عن الحس الباطن بأقسامه وهى الخيال والحس المشترك والذاكرة) .

٣ - ما كان منها خاصاً بصورته الروحانية العامة (أى الناجمة عن العقل أو القوة الناطقة) .

فالإنسان يختار مرحلة إدراك الجزئيات الحسية إلى الكليات العقلية المفارقة التى يدعوها الصور الروحانية والتى منها العقلان : المستفاد ، والفعال . يعتبر أن من يعقلها فقد بات عند ذلك واحداً من تلك العقول ، وصدق عليه أنه إلهى فقط . وارتفعت عنه أوصاف الحسية الغائية ، وأوصاف الروحانية الرفيعة ولاق به وصف إلهى بسيط " (٥٨) .

أما ابن طفيل فرغم أنه قد وجه إلى الفارابى بعض أوجه النقد التى أشرنا إليها سابقاً ، فإننا يمكننا أن نقول أنه تأثر به فى بعض المسائل وخاصة

مسألة الاتصال فابن طفيل يرى أن الأعمال التي يجب على الإنسان الذي يرغب في المشاهدة يقوم بها تتجه إلى أغراض ثلاثة هي :

- ١ - إما عمل يتشبه بالحيوان غير الناطق.
- ٢ - وإما عمل يتشبه بالأجرام السماوية.
- ٣ - وإما عمل يتشبه بالموجود الواجب الوجود.

ويرتب ابن طفيل هذه الأعمال ترتيباً من الأدنى إلى الأعلى مينا كيف يرتقى الإنسان من أولها إلى ثانيها إلى ثالثها حيث تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق والتأمل الصرف، وفي ذلك يقول د. عاطف العراقي، " إن حديث ابن طفيل عن هذه المجالات التي شاهدها " حتى يعد من جانيه تأثيراً بأقوال الفارابي وابن سينا حول مشكلة الفيض وترتيب الموجودات، وإن كان الهدف عندهما يختلف عن الهدف الذي يسعى إليه ابن طفيل " (٥٩).

فابن طفيل إذن قد اتبع نفس منهج ابن باجة الذي اقتبسه من الفارابي ويعلق على ذلك " مونك " بقوله " سعى ابن طفيل على طريقته في حل المشكلة التي شغلت طائفة من فلاسفة الإسلام " أعنى " مشكلة الاتصال " أو بكلام آخر طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال وبالله، فلم ترق له طريقة الغزالي القائمة على الهوس الصوفي، وأثر طريقه ابن باجة فاتبعها وأوضح معه تطور معقولات العقل عند المتوحد الذي تحرر من مشاغل المجتمع وتأثيره، وزاد على ذلك أنه جعل توحده كلى البعد عن كل تأثير اجتماعي قد انفتح فيه العقل على الموجودات انفتاحاً تلقائياً وتوصل شيئاً فشيئاً بجدّة ودافع العقل الفعال إلى تفهم أسرار الطبيعة وأسمى قضايا ما بعد الطبيعة " (٦٠).

وهكذا يكون ابن طفيل قد بحث موضوع الاتصال وربطه بموضوع

السعادة متابعا فى ذلك فلاسفة سبقوه كابن سينا وابن باجة، وإن كان الفارابى يعد سابقا للجميع وتأثيره واضحا عليهم جميعا^(٦١).

كذلك نجد أثر الفارابى واضحا تمام الوضوح على الفيلسوف الغربى "ابن رشد" رغم أن هذا الأخير لم يدخر وسعا فى نقده وتجريحه ولا سيما إذا أحس منه انحرافا عن أرسطو، وهو يعرض طريقة "ابن الصائغ" فى الاتصال وينقدها مبررا ذلك بأنه سلك مسلك الصوفية وأخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعى، ثم يشير إلى طريقته التى تلخص فى أن الإنسان يبدأ من المحسوسات، ثم الصور الهيولانية ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة، فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سعى ذلك اتصالا، أى اتصال العقل الهولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض، وهى صور مفارقة^(٦٢).

وإذا كان ابن رشد يرى أن هناك طريقتين للاتصال: أحدهما صاعد والآخر هابط، الطريق الصاعد هو الذى يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهولانية، ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة، فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سعى ذلك اتصالا، أى اتصال العقل الهولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض^(٦٣).

والطريق الآخر الهابط هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وإنها تتصل بنا فتكتسبها، وهذه موهبة إلهية لا تتيسر لكل إنسان، بل لأصناف السعداء فقط.

فإننا يمكننا القول بأن ابن رشد لم يخرج عما قاله الفارابى من قبل. إذ أن الفارابى قد ذكر الطريقتين، وكل ما هنالك، أن الفارابى قد أثر هذا الطريق الأخير، وربما يعود ذلك إلى خوف الفارابى من الوقوع فى بعض الأغلاط إذا ما هو سار فى الطريق الأول فجعل الله ضامنا لمعارفنا بأن جعلها مفيضة منه فلا يكون هناك مجال للشك فيها وهذا ما يؤكد قول الفارابى

"الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل خلطه... والوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا، والروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحدّة وحقيقته منقوصا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير، وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري... وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي" (٦٤).

أما ابن رشد فقد أنكر هذا الطريق وآثر بعد الفحص والتأمل الطريق الأول، ويعلق د. مذكور على ذلك بقوله "لم يستطع ابن رشد أن يكون لنفسه مذهباً مستقلاً يفصل عن مذهبهما"، يقصد الفارابي وابن سينا. وهو أشد ما يكون تأثراً بهما في المسائل الصوفية، فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول إلى السعادة الروحية، وإن أسمى درجات الكمال أن يخترق الحجب ويرى نفسه وجها لوجه أمام الحقائق العلوية" (٦٥).

وما لا شك فيه أن تأثير نظرية الاتصال الفارابية لم يقتصر على فلاسفة المشرق والمغرب فحسب، وإنما تعداه إلى بعض الصوفية ذوي النزعة الفلسفية ونقصد منهم على سبيل المثال: حجة الإسلام الإمام الغزالي، والفيلسوف الصوفي ابن سبعين.

فالإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) قد آمن بنظرية الاتصال ودافع عنها، واعتبر أن المعاني تحضر على النفس ثم تغيب عنها فهي إذن غائبة عن النفس حاضرة خارجا عنها في جوهر هو العقل الفعال أو الروح القدس تفيض منه على النفس عند الحاجة (٦٦).

وإذا أردنا أن نقارن بين تصوف الغزالي وتصوف الفارابي وجدناهما متفقين على رفض مذهب الحلول الذي قال به "الحلاج". والإلهام الذي سعى إليه الغزالي يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذي جد في طلبه الفارابي، وكلا الرجلين يؤمن بوجود معارف باطنية وراء الحقائق الحسية وهذه غاية

الحياة العملية والنظرية، ومقصد الصوفية والأنبياء، يقول الغزالي " لكن العقل (يقصد العقل الإنساني) ليس نيرا بذاته لأن أنواره مستفادة من سبب هذه الأنوار وهي بالنسبة إليه كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض، فتلك النار هي نار العقل الفعال المفيض لأنوار العقولات على الأنفس البشرية (٦٧).

وقد يعترض البعض على هذا التقارب معللا ذلك بأن الغزالي يستمد إلهاماته من الله مباشرة، على حين أن الفارابي يقنع بالاتصال بالعقل الفعال، ولكن هذا الفرق في الواقع شكلي، فإن العقل الفعال في رأى فلاسفة الإسلام جميعا ليس إلا فاصلا معنويا ومرحلة تدرج بين العبد وربه وكل فيض مصدره الأخير والحقيقي هو الله جل شأنه (٦٨).

كذلك تبنى الغزالي نظرية الفارابي في العقل ومراتبه، واعتبر أن كل عقل هو مادة بالنسبة إلى العقل الذى يليه، وصورة إلى العقل الذى يتقدمه كما ذكر ذلك الفارابي من قبل، وليس أدل على قبوله لنظرية الاتصال الفارابية من قوله " فإن القوة العقلية إذا أطلعت على الجزئيات فى الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعال، استحالت مجردة من المادة وعلائقها وانطبعَت فى النفس الناطقة لا على أنها تتقل من التخيّل إلى التعقل منا... بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال، فإن الأفكار أو التأمّلات معدة للنفس نحو قبول الفيض" (٦٩).

أما ابن سبعين (ت ٦٦٧هـ بمكة) فقد اعتبر أن الله هو أصل العقول المتصرفة فى الكون صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام، والعقل الفعال وهو أحد هذه العقول - يدبر شئون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق.

وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائما إلى الاتصال به، وإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة وسما إلى

درجة العقل الفعال، وهو يفرض الحلول والاتحاد الذى ذهب إليهما "الحلاج" ويقصر السعادة على مجرد اتصالنا بالعقل الفعال وارتباطنا به روحيا ومعنويا. وهكذا نرى أن ما يقوله ابن سبعين "ما هو إلا تكرار حرفى لما قاله الفارابى وابن سينا من قبله" (٧٠).

ولم يقتصر أثر نظرية الاتصال الفارابية على المفكرين - فلاسفة وصوفية فقط، بل تعداه إلى المدرسة اليهودية ممثلة فى "موسى بن ميمون"، وإلى المدرسة المسيحية ممثلة فى "ألبرت الكبير وتوما الأكوينى".

فموسى بن ميمون الذى يعد بحق الممثل الأول للفلسفة اليهودية المدرسية، اعتنق كل نظريات الفلسفة الإسلامية تقريباً، والدارس للثقافة الإسلامية حين يقرأ كتابه "دلالة الحائرين" يرى أنه حتى فى مناقشاته لنصوص التوراة إنما يصدر عن فكر وثقافة إسلامية، مما جعل المؤرخون يعتبرونه فيلسوفاً إسلامياً (٧١).

وقد صادفت نظرية الاتصال الفارابية هوى منه ووجد فيها مجالاً فسيحاً للتوفيق بين الفلسفة والدين، وهو يعتقد أن البحث والتأمل هو سبيل الكمال الإنسانى، وأن العلم هو العبادة الحقة التى يتقرب بها الإنسان إلى ربه، وكلما أمعن الإنسان فى الدراسة والنظر ازداد قرباً من ربه، ويوضح "ابن ميمون" دور العقل الفعال فى حصول المعرفة فيقول: "والعقل العاشر هو العقل الفعال الذى دل عليه خروج عقولنا من القوة إلى الفعل، وحصول صور الموجودات الكائنة الفاسدة بعد أن لم تكن فى موادها إلا بالقوة... فمعطى الصورة صورة مفارقة، وموجد العقل عقل وهو العقل الفعال" (٧٢). كما يقول "إن هذا الفيض العقلى إذا كان فائضاً على القوة الناطقة فقط، ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة إما لقلة الشيء الفائض، أو لنقص كان فى

المتخيلة فى أصل الجبله فلا يمكنها قبول فيض العقل ، فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر " (٧٣) .

أما أثر الفارابى عامة ونظرية الاتصال خاصة على الفلسفة المدرسية المسيحية ، فيتضح من قول "هاموند" ، "كان البرت الكبير يقتبس فى كتاباته من الفارابى الكثير وخصوصا فى المسائل التى تتناول ما وراء الطبيعة ، وكان هدف البرتوس الكبير وتوما الاكوينى التوفيق بين الفلسفة الإسلامية والارسطو طاليسية وبين اللاهوت المسيحى " (٧٤) .

ويرى "توما الاكوينى" أن العقل البشرى فى أول أمره يكون كاللوح الساذج الذى لم يكتب فيه ، ويتضح ذلك من حقيقة أننا نفهم بالقوة فقط ، ثم نفهم بعد ذلك بالفعل ... ولا يصبح شىء ما بالقوة إلى آخر بالفعل إلا بشىء بالفعل ...

لذلك يجب أن نعين من جانب العقل قوة ونجعل الأشياء معقولة بالفعل ، وذلك بانتزاع الصور الذهنية من الظروف المادية وذلك هو وجوب العقل الفعال (٧٥) .

وقد كتب "جلسون" فصلا ممتعا فى نظرية الحب المسيحية وأبان ما انطوت عليه من مدلولات خفية ونزعات صوفية ، وهو يرى أن محبة الله هى السبيل الذى يقودنا إلى السعادة الفارابية . . . فالبير الكبير والقديس توما الاكوينى يتحدثان عن عقل مقدس هو فى الغالب ابن "للروح القدسية" التى أشار بذكرها الفارابى من قبل ، والقديس توما الاكوينى يقرر فى وضوح أن سرور النفس وغيبطتها تنحصر فى تأمل الحقائق الازلية (٧٦) .

وهكذا أثرت نظرية الاتصال الفارابية فى يهود القرون الوسطى ومسيحيها على السواء ، كما أثرت من قبل فى فلاسفة الإسلام ومتصوفيه شرقا وغربا .

المصادر والمراجع

(*) حقا لقد عنى الفارابى بموضوع السعادة علما وعملا فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه فى التصوف والأخلاق وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة وهما "تحصيل السعادة، التنبيه على سبيل السعادة" ولكننا نقصد أنه لم يترك رسائل مستقلة فى كيفية الاتصال وبيان طريقه كما فعل غيره من الفلاسفة المتأخرين.

- ١ - الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل: ص ١٨٨.
- ٢ - د. مذكور: فى الفلسفة الإسلامية. ج ١. ص ٤٤.
- ٣ - د. عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية. ص ٤٥٢.
- ٤ - الدعاوى القلبية: ص ١٠.
- ٥ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٩١، انظر أيضا: التنبيه على سبيل السعادة ص ٢.
- ٦ - ص ٤٩.
- ٧ - فصوص الحكم: ط فصوص ٢٢ - ٦٣.
- ٨ - فصوص الحكم: فصوص ٤٠، ٤٠٠، ٤١.
- ٩ - فصول منتزعة ص ٩٦ - ٩٧، د. توفيق الطويل: التنبيه بالغيب عند مفكرى الإسلامى ص ٧٦.
- ١٠ - فصول منتزعة ص ٩٧، الدعاوى القلبية: ص ١٠، د. ماجد فخرى: أثر الفارابى فى المدرسة الأندلسية. ص ٤٤٥.

- ١١ - آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٣ .
- ١٢ - إثبات المفارقات ص ٨، رسالة في العقل . ص ١٢ - ١٣ ، د .
مذكور في الفلسفة الإسلامية ج ١ . ص ٤١ ، د . عبد الحلیم محمود
التصوف عند سينا . ص ٩١ .
- ١٣ - أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس ترجمة لطفى السيد ج ٢ .
ص ٣٤٩ - ٣٥٢ .
- ١٤ - المرجع السابق: ص ٣٥٣ - ٣٥٧ .
- ١٥ - فصول متزعة: ص ٥٥ وأيضاً ص ٩٥ .
- ١٦ - د . المذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ١ . ص ٤٣ . انظر أيضاً
تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٤٦ .
- 17 - Gilson (E): History of Christian Philosophy in the middle ages,
IV, p. 5-6.
- ١٨ - أفلوطين عند العرب: الميمر العاشر من كتاب الأثولوجيا .
ص ١٥٦ - ١٥٧ ، د . توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى
الإسلام . ص ٦٣ - ٦٤ .
- ١٩ - فصوص الحكم: فص ٢٢ ، ص ٣٦ .
- ٢٠ - أفلوطين عند العرب: الميمر الأول . من كتاب الأثولوجيا .
ص ٢٢ .
- ٢١ - انظر: ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ٤٦ ، د . المذكور: في
الفلسفة الإسلامية، ج ٢ ، ص ٤٧ ، د .: عبد الرحمن مرجب: من
الفلسفة اليونانية . ص ٤٥٤ .

٢٢ - د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ١٨٩.

(*) لم يضطرب الفارابي في أمر من أمور مذهبه كاضطرابه في أمر النفس وخلودها، وربما كان مرجع الاضطراب حرضه على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، بين من يقول " ولكن ما دامت النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها، ولا بفعل الشر الخارج عنها فواضح أنها لا بد أن تكون شيئاً موجوداً على الدوام وبالتالي شيئاً خالداً... ومن العسير أن يكون الكائن خالداً إن كان مؤلفاً من أجزاء متباينة، ولم يكن التركيب الجامع بين هذه الأجزاء كاملاً". أفلاطون. الجمهورية. الكتاب العاشر. ص ٣٨٢، وبين من يقول " أن النفس صورة للبدن أن المادة أى لبدن هي السبب في اختلاف الأفراد فيما بينهم، وأن الذي يفسد في النفس هي القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه، أما العقل الفعال فهو خالد لا يفنى". أرسطو طاليس: كتاب النفس. تحقيق د. الأهواني ص ٤١، ص ١١٢. وقد لاحظ فيلسوف المغرب " ابن طفيل " هذا التناقض فقال أن ما ورد من فلسفة الفارابي فهي كثيرة الشكوك، فتارة يرى أن بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، وتارة يرى أنها منحلّة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، حتى بن يقظان: تحقيق أحمد أمين ص ٦٢.

وحقيقة الأمر أن نصوص الفارابي فيما يتعلق بخلود النفس قد ناقض بعضها البعض الآخر، فبينما يقول بخلودها في نصوص صريحة كقوله " أن النفس الإنسانية هي جوهر الإنسان عند التحقيق، وأنها لا تفنى بغنائها فهي مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد" الدعاوى القلبية. ص ١٠، كما يقول " وإنها

مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد " إثبات المفارقات ص ٧ - ٨ . وهو هنا يثبت أن الخلود فى طبيعة النفس ، انظر د . تشارلز . أ . بنزورت . مجلة المستقبل العربى العدد ٥٨ - ١٢ - ١٩٨٣ ص ٧٦ ، نراه فى نصوص أخرى ينفى خلود بعض هذه الأنفس ويقول " رأى القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية والنفس الإنسانية فانية " : التعليقات ص ١٤ .

ويبدو أن الفارابى قد وجد أن هذا رأى الأخير يتضارب تضاربا شديدا مع العقيدة الإسلامية ، فذكر أن الفناء ليس مطلقا . بل يصيب النفوس غير الكاملة التى أعرضت عن المعرفة وشغلت بالأمور الحسية وانغمست فى الملذات الجسمية ويصفهم بأنهم الهالكين الصائرين إلى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعى ، أما النفوس التى أدركت السعادة وأخذت بأسباب المعرفة وهى نفوس أهل المدينة الفاضلة فهى إن فارقت أبدانها انحلت وسعدت ، وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد بها فى عالم الخلود . آراء أهل المدينة الفاضلة . ص ١٠٠ . ٩٤ . وعلق " فالرز " على هذا رأى بأن الفارابى يتبع فيه عقيدة الرواقين العميقة التى ترى أن نفوس الصالحين هى وحدها الباقية . أما نفوس الناس الآخرين فتتفنى بفناء الجسد ، الفلسفة الإسلامية ومركزها فى التفكير الإنسانى ، ترجمة محمد حسين توفيق ص ٦٠ .

ولنا أن نسأل هل نفى الفارابى فعلا " خلود هذه الأنفس أم أنه رغب فى رسم صورة مأساوية لأصحاب الخطايا لكى تكون رادعا وواوعا لهم من الاستمرار فى عملهم الحقيقير هذا كما يقول د . جعفر آل ياسين فى كتابه عن الفارابى .

إننا لا نستطيع أن نجزم بأحد الأمرين على الآخر، فليس لدينا من نصوص الفارابى ما يؤيد أى من وجهتى النظر، وإن كنا نميل إلى وجهة نظر "أوليرى" الذى يرى أن الفارابى قسم الانفس من حيث بقاءها وفناءها إلى ثلاث فئات: فئة عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهى خالدة فى السعادة، وفئة عرفتها وأعرضت عنها فهى خالدة فى الشقاء، وفئة لم تعرفها ولم تبلغ درجة العقل المستفاد فطلت بحاجة إلى المادة وفيت بفناء أجسادها. أى أن الخلود عنده هو الخلود الفكرى، وفى ذلك يقول "أوليرى". أما الجزء الوحيد الخالد فى الجسم فهو الذى يأتى كفيض من العقل الفعال عندما يتحرر من اتصاله بالجسم الإنسانى والنفس الدنيا ويصبح اتصاله بالمصدر الذى جاء منه أمر لا بد منه وهكذا فالفارابى لا ينفى خلود الروح". الفكر الغربى ومكانه فى التاريخ. ص ١٣٣. وهذا ما ذهب إليه "ريتشارد فالرز" أيضا حيث يرى أن نفوس الصالحين هى وحدها الباقية. وعموما فإن ما يهمنا فى بحثنا هنا فى نظرية الاتصال وبيان أبعادها المعرفية والميتافيزيقية هو إثبات خلود هذا الجزء الناطق لأنه هو الذى يستطيع الاتصال بعالم العقول المفارقة، وانظر أيضا. اليس نصرى نادر. آراء أهل المدينة ص ٢٠، د. خليل الجبر تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١٣٥.

٢٣ - حيث يعرفها الفارابى بقوله "أنها استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة"، جواب مسائل ص ٦٤، وانظر أيضا. أرسطو طاليس "كتاب النفس ص ٤٢.

٢٤ - فصوص الحكم: فص ٢٧، ٢٨ ص ٣٧، وانظر أيضا: تلخيص نواميس أفلاطون للفارابى.

٢٥ - رسالة إثبات المفارقات: ص ٢ .

٢٦ - المرجع السابق: ص ٧ .

٢٧ - المرجع السابق: ص ٨ .

(*) حين سئل الفارابى عن حصول الصورة فى الشيء على كم نوعا يكون؟ فقال: "أن حصول الصورة فى الشيء يكون على ثلاثة أنواع، أحدها حصول الصورة فى الحس، والآخر حصول الصورة فى العقل، والثالث حصول الصورة فى الجسم... وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط، وليس الأمر كذلك أن بينها وسائط، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التمييز، ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا، ويؤديها منقحة إلى العقل فيحصلها العقل غاية"، جواب مسائل سئل عنها. ص ٦٢ - ٦٣ .

وحين سئل عن التصور العقلى كيف يكون. وعلى أى وجه أجاب "أن يحس الإنسان شيئا من الأمور التى هى خارجة عن النفس ويعمل العقل فى صورة ذلك الشيء ويتصوره فى نفسه على أن الذى هو خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره فى نفسه، إذ العقل ألطف الأشياء فما يتصوره فيه هو إذن ألطف الصور." جواب مسائل . ص ٦٢ .

وهكذا فصورة الشيء يدركها العقل غير ملابسة للمادة، ومفردة غير مركبة، ومسجدة عن جميع ما هى ملابسة له. وهكذا

تحصل الماهية للإنسان عن طريق العقل وحده وذلك بانتزاعها من الأشياء .

ولكن الفارابى لم يقف عند حدود هذا الطريق فى معرفة الوجود وإنما تعداه إلى منا بعد الطيعة فى كتابه "فصوص الحكم" حيث جعل الإنسان لا يصل على الماهيا أو الكليات إلا بفضل من الله وجوده عليه، وهو إذا كان يستطيع إدراك الأشياء المثورة حوله عن طريق حواسه إلا أن هذه الأشياء لا تتضح له وضوحا تاما إلا فى ضوء معرفته للأمور العامة التى تفاض عليه من الله، وتقذف فى عقله بمنه منه وفضل، إذ يقول: "الزوج الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحدده وحقيقته منقوصا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهى، كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقلية إذا لم يفسد صقالها بطبع، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل. فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت للقاء عالم الامر لحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا". فص ٣٩ ص ٤٠ .

هذا النص رغم صراحته فى تصوير المعرفة على أنها فيض يفاض به على الإنسان من الله، إلا أن فقراتها يكاد يناقض بعضها البعض، فبينما تنص الفقرة الأولى على الدور الإيجابى للإنسان فى معرفة الماهية أو المعنى، نرى الفقرة الثانية تجعل الإنسان نفسه منفعلا وليس فاعلا، وكل ما له من عمل إيجابى هو أن يبتعد عن الشهوة والغضب حتى تصفى نفسه ويصبح مؤهلا لأن يفاض عليه من الله .

- ٢٨ - فصوص الحكم " فص ١٨ . ص ٣٥
- ٢٩ - المرجع السابق: فص ١٩ . ص ٣٥ - ٣٦ .
- ٣٠ - ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة: ص ١٩ .
- ٣١ - تلخيص كتاب النفس لابن رشد: ص ٤٤ ، وانظر أيضا رسالة العقل للكندي: ص ٣٢٦ هامش .
- ٣٢ - رسالة في العقل: ص ٨ ، وانظر أيضا أرسطو طاليس: في النفس . مقدمة د . بدوي: ص ٢ - ٣ . والفارابي . عباس محمود: ١١٤ .
- ٣٣ - رسالة العقل: ص ٩ .
- ٣٤ - المرجع السابق: ص ١٠ - ١١ .
- ٣٥ - المرجع السابق: ١١ .
- ٣٦ - آراء أهل المدينة: ص ٩٤ (وقد سمي العقل الفعال فعالا كما يقول الفارابي بالقياس إلى العقل الإنساني الذي يفعل به ويستفيد منه ، إحصاء العلوم للفارابي . ص ٣٨) .
- (*) لم تكن الفلسفة المشائية صريحة في تحديد طبيعة هذا العقل . وقد اختلف شراح أرسطو في تفسيرها ، فذهب "الإسكندر الافروديس" إلى التفرقة بين العقل المادي والعقل الفعال آخر وظائف النفس ، وأكد أنه مشترك بين أفراد النوع الإنساني ، وقد تارجح الفارابي بين الاتجاهين ولم يكن كلامه عن الصلة بين العقل المستفاد والعقل الفعال واضحا تمام الوضوح ، فهو حينما يقول: "والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هي

فيه لم تزل ولا تزال، إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هى موجودة عليه فى العقل الذى هو بالفعل " رسالة فى العقل . ص ١٣ - ١٤ . وحيناً آخر يقول "والعقل الذى بالفعل شبيه بموضوع ومادة للعقل ص ١٣ - ١٤ . وحيناً آخر يقول " والعقل الذى بالفعل شبيه بموضوع ومادة للعقل المستفاد، والعقل الذى بالفعل صورة لتلك الذات (العقل الهولانى) فتلك الذات شبيهة بالمادة . رسالة فى العقل . ص ١٢ والفارابى كما يقول د . بدوى وإن كان متأثراً "بالإسكندر" وإن كان استعيار منه لفظ " العقل الهولانى " ، إلا أنه لم يغال مثله فى مكانة العقل الفعال الذى انتهى به إلى اعتبار أنه الله (أرسطو طاليس . النفس ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ص ٥ - ٨) . أما د . أبو ريذة فيؤكد أن العقل المستفاد ليس عند الفارابى عقلاً مفارقاً، بل هو العقل الإنسانى نفسه إذا عقل الصور المعقولة بعد أن صار عقل بالفعل، وذلك من حيث إن تلك الصور معقولة له، فهو إدراك العقل لذاته، من حيث هو صورة مجردة قد عقلت المعقولات فتصورت بها . فهو مرتبة فى التعقل فى حدود ميدان الإنسان .

أما فيما يتعلق بالعقل الفعال عند الفارابى فإننا نحمد أنفسنا أمام مذهب أرسطو فى "كتاب النفس" ، ويفسر الفارابى ويسبغ عليه صبغة من المذهب الأفلاطونى الجديد، وهو عقل مفارق ومبدأ فاعل مؤثر فى العقل الإنسانى وفى غيره، لكنه ليس المبدأ الأول لجميع الموجودات، لأن المبدأ الأول هو الإله نفسه . (رسالة الكندي فى العقل - هامش ص ٣٢٦) .

٣٧ - الفارابي بين مناطق عصره. مجلة المورد، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٧٥م، ص ٦١.

٣٨ - انظر د. محمود قاسم، في النفس والعقل، ص ٦ المقدمة.

٣٩ - د. إبراهيم مذكور في الفلسفة الإسلامية، ج ١ ص ٤١، د. عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٤٥٣، د. خليل الجحر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١٤٨.

٤ - عيون المسائل: ص ٣٠.

٤١ - الدعاوى القلبية: ص ١٠، د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان: ص ١١٠.

٤٢ - فصوص الحكم، فض ٣٩، ص ٤٠، التعليقات: ص ١٣.

٤٣ - د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام. ص ١٦٧ - ١٦٨ وانظر أيضا:

Hammond (r): The Philosophy of Al - Farabi and its influence on medical thought, p. 150- 165.

٤٤ - تشارلز أ. مجلة المستقبل العربي، عدد ٥٨ ص ٧٧، د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٣٦.

د. خليل الجحر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١٣٥، وانظر أيضا: الدعاوى القلبية، ص ١٠.

45 - Munk (s) Melanges de phillosophie jujve et Arab, p. 343.

وانظر أيضا:

- Massignon (Louis) Recueil de Textes Iniedits - Concernant I, histoire de Mystique en pays de L, Islam, p. 88.

- ٤٦ - د. عبد الحليم محمود: التصوف عند ابن سينا، ص ٩١، وانظر أيضا: د. الفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٢٠.
- ٤٧ - كارادي فو: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١، ص ٤١٠.
- ٤٨ - فصول منتزعة: ص ٩٥: ص ٩٨.
- ٤٩ - د. ماجد فخري: أثر الفارابي في المدرسة الأندلسية، ص ٤٤٤ - ص ٤٤٥ (ضمن الفارابي والحضارة).
- ٥٠ - في النفس والعقل: ص ٢٠٢، د. عبد الرحمن مرجبا. من الفلسفة اليونانية، ص ٤٥٤، د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٦٤.
- ٥١ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص ٢٥٥ وانظر أيضًا د. مصطفى حلمي: الحب الإلهي، ص ٢٩.
- ٥٢ - ابن سينا: النجاة، ص ٤٨١، الإشارات والتبنيهاات، القسم الطبيعي، ص ٣٦٤ - ص ١٦٧.
- ٥٣ - د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٤٨، وانظر أيضًا: د. خليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٢١٠.
- ٥٤ - ابن سينا: رسالة في أحوال النفس: تحقيق د. الأهواني، ص ١١٢ - ١١٣، أ. ماكوفسكي: الفارابي بين مناطق عصره ص ٦٢.
- ٥٥ - ابن سينا: الإشارات، ص ٣٦٤ - ٣٦٧، د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص ١٨٧ - ١٨٨.

٥٦ - د. ماجد فخري: أثر الفارابي في المدرسة الأندلسية، ص ٤٤٠
(الفارابي والحضارة) د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢،
ص ٣٥٤، وانظر أيضاً د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما
بعد الطبيعة، ص ٣٩.

٥٧ - رسالة اتصال العقل بالإنسان (ضمن رسائل ابن باجة الإلهية)
تحقيق د. ماجد فخري، ص ١٦٦.

٥٨ - انظر ص ٣٥٨ من الرسالة، المرجع السابق: ص ٨٠، ٩٢. وانظر
أيضاً د. عاطف العراقي: النزعة العقلية، ص ١٢١ - ١٢٢، د.
خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٣٥٠ - ٣٥١.

٥٩ - د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ١٩٩،
د. مذكور في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٥٢.

60 - Munk. Melanges de philosophie juive et Arabe, p. 413.

٦١ - د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ١٨٨،
د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص ٣٩.

٦٢ - ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص ٩٥ (ويعترض د. عاطف
العراقي على نقد ابن رشد لابن باجة ويقول: "إذا كان ابن رشد
يقول باتصال يعتمد على النظر والعقل، فإن ابن رشد لا يعبر عن
شيء لا تجده ابن باجة، كما لا يعد تعبيراً عن اتجاه يختلف عن
اتجاه ابن باجة. فكل منهما قد سلك الطريق النظري العقلي في
دراسته لمشكلة الاتصال" النزعة العقلية: ص ١٢١ - ١٢٥.

٦٣ - د. عاطف العراقي: النزعة العقلية ص ١٢١ - ١٢٢، د. خليل
الجر. تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

- ٦٤ - فصوص الحكم: ص٣٩، ص٤٠.
- ٦٥ - د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية، ج١، ص٥٢ - ٥٣. (وإذا كان ابن رشد يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام: هيولانى، وبالملكة، وعقل فعال هو فعل دائم وصورة محضة خارج عن أنفسنا وبه يتحول العقل الهيولانى إلى عقل بالملكة. لابن رشد. كتاب النفس، ص٧٩) فهو بهذا لا يختلف عن العقل الفعال كما قال به الفارابى، وإذا كانت لا تفيض منه علينا صور مفارقة فى رأى ابن رشد، فإن فى وسعنا أن نصعد إليه ونستمد منه هذه الصورة كما يقول الفارابى. وبذلك لم يعد ابن رشد كثيرًا عن نظرية الاتصال الفارابية.
- ٦٦ - الغزالى: معارج القدس، ص١٣٧، وانظر أيضًا د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص١٥٧ - ص١٦٢.
- ٦٧ - المرجع السابق: ص٥٩.
- ٦٨ - د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية، ج١، ص٦٤.
- ٦٩ - الغزالى، معارج النفس: ص١٣٨، د. خليل الجحر: تاريخ الفلسفة العربية ج٣، ص١١٠.
- ٧٠ - د. التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص١٠٢، د. إبراهيم مذكور "فى الفلسفة الإسلامية"، ج١، ص٥٦، د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية، ص١٨٧.
- ٧١ - د. حسين آتاي: مقدمة دلالة الحائرين، ص٣.
- ٧٢ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ج٢، ص٢٨١ - ٢٨٢.

٧٣ - المرجع السابق: ص ٤٠٦.

٧٤ - يوجين. أ. مايزر: الفكر العربي والعالم الغربي، ص ١٨.

٧٥ - توما الأكويني: خلاصة اللاهوت، ج ٣، ص ٩٤ (ضمن كتاب الفكر العربي والعالم الغربي، ص ٣٠ - ٣٢).

٧٦ - د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٦٦.



الفصل الثامن

مشكلة النبوة عند الفارابي

ويتضمن هذا الفصل الموضوعات الآتية:

تمهيد:

أولاً: عوامل اهتمام الفارابي بمشكلة النبوة.

أ - رد شبهة منكرى النبوة.

ب - النبى ضرورة اجتماعية وسياسية.

ثانياً: المخيلة وسيلة النبى فى إدراك الحقائق والوحى.

ثالثاً: الأحلام وعلاقتها بالوحى والإلهام.

رابعاً: موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى.

خامساً: أثر رأيه فى النبوة فىمن جاء بعده.

تمهيد:

إذا كان الفارابى قد أثبت فيما سبق أن الإنسان الذى بلغ درجة معينة من الإدراك العقلى عن طريق البحث والنظر والتأمل فترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد، ويستطيع الاتصال بالعقل الفعال وتقبل الأنوار الإلهية والفيوضات الربانية، فإنه فى هذا الفصل والخاص ببيان "مشكلة النبوة عند الفارابى" يحاول أن يثبت أن الاتصال بهذا العقل ليس عن طريق العقل فحسب، وإنما يمكن أيضاً أن يتم ذلك عن طريق المخيلة وذلك فى حالة الأنبياء.

والفارابى يعد من أوائل فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بموضوع النبوة، وبيان أهميتها كمفهوم ضرورى للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل فى هذه الحياة. وإذا عرفنا أنه لم يكن لليونان نظرية فى النبوة يسترشد بها الفارابى، أدركنا عمق هذه المحاولة بل وأهميتها لمن جاء بعده من الفلاسفة. فقد استطاع أن يكون نظرية وإن اختلفت إلى حد ما عن النظرية الإسلامية كما جاءت بها الشرائع والأديان، إلا أنها من وجهة نظرنا كانت ضرورة اجتماعية ودينية وعقلية.

لم يكن موقف الفارابى من مشكلة النبوة موقفاً تقليدياً يهدف من ورائه البحث لمجرد البحث كجزء من مذهبه فى الإلهيات، وإنما كان يهدف من وراء هذا الجدل الفكرى وضع قاعدة يستند إليها أصحاب النظر فى تثبيت فكرة النبوات. فانتهج منهجاً دينياً عقلانياً بحيث لم نجد فى الفكر الفلسفى الإسلامى بناءً عقلياً منطقياً لنظرية النبوة أكثر إحصاءاً مما قدمه الفارابى.

وقد عرض الفارابى لنظريته هذه فى أكثر كتبه وخاصة "آراء أهل المدينة الفاضلة" حيث يذكر فى فصلين متتابعين "سبب المنامات"، "فى الوحي

ورؤية الملك"، حيث بين فيهما أثر المخيلة في الأحلام وتكوينها وما ذلك إلا لأن تفسيره للأحلام والرؤى يؤدي بالضرورة إلى تفسير النبوة، لأن الإلهامات النبوية إما أن تتم في حال النوم فتكون رؤيا صادقة، وإما أن تكون في حال اليقظة فتكون وحيا، ولا فرق بين الطريقتين والاختلاف في الرتبة لا في الحقيقة، فأهل الصفاء عند الفارابي فريقان: فريق الفلاسفة وفريق الأنبياء. وكل منهما يستطيع على طريقته أن يصل إلى خالص المعرفة الإلهية. وما يستطيعه الفيلسوف بالنظر العقلي والتأمل الفلسفي، يستطيعه النبي بمخيلة وقوة قدسية إودعها الله فيه.

وبعد فإننا في هذا الفصل سنحاول أن نبين سبب اهتمام الفارابي بدراسة موضوع النبوة، ثم نوضح رأيه في النبوة مع بيان أثر المخيلة في حصول المعرفة النبوية وارتباطها بالأحلام.

وأخيرا نوضح خصائص النبوة كما ذكرها الفارابي، مع بيان رأيه في الفيلسوف والنبي وذلك من خلال مقارنة بين موضوع النبوة في الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابي.

أولاً: عوامل اهتمام الفارابي بموضوع النبوة

أ - رد شبهة منكرى النبوة،

كان القرنان الثالث والرابع للهجرة ميدانا فسيحا لجذال عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه، فقد انتشرت موجة طاغية من الإلحاد بلغت ذروتها على يد زعيمين من أكبر زعماء الإلحاد في الإسلام هما: ابن الراوندى، وأبو زكريا الرازى. فقد أنكرا النبوة وبالتالي فقد كان هدفهما إنكار الدين الإسلامى من أساسه وهدم الحضارة الإسلامية.

أما ابن الراوندى^(١) فقد بلغ من المهارة والمكر والدهاء مبلغا كبيرا، وهولا يتعرض للنبوة بالنفى والإنكار، وإنما يقف منها فى الظاهر موقفا بعيدا عن التحيز كى يجتذب إليه كل الفرق^(٢).

فهو يعرض أقوال المثبتين والمنكرين على حد سواء، إلا أنه بلغ من شدة مكروه أنه يعلن فى أول بحثه أنه لا يعمل شيئا سوى أنه يردد أقوالا جرت على ألسنة البراهمة فى رد النبوات. وهو يقول على لسانهم "أنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذى يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهى، والترغيب والترهيب، فإذا كان الرسول يأتى مؤكدا لما فيه من التحسين والتقبيح، والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر فى حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنيا بما فى العقل عنه، والإرسال (أى بعثة الرسل) على هذا الوجه خطأ. وإن كان (ما يأتى به الرسول) بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح، والإطلاق والحظر، فحيثئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته"^(٣).

فالهدياء إنما هى للعقل وحده، وما بعثة الأنبياء والرسل إلا نافلة كفافنا الله إياها. وأما ما يقال عن بلاغة القرآن وإعجازه فليس "بالأمر الحارق

العادة، لأنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من (بقية) تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من (سائر أفراد) تلك العدة^(٣).

إذن فالمعجزات في رأيه غير مقبولة في جملتها ولا في تفاصيلها والملاحظ على ابن الراوندى أنه وإن اتبع بعض أصول المعتزلة ونادى بمثلهم بالحسن والقبح العقلين، ألا أنهم قد افترقوا عنه في أنهم لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط، ويدلوا جهودهم للتوفيق بينه وبين الدين، وإن ردوا على شبهة الزنادقة والملحدين بكل حجة وبرهان.

ولم يكن الرازى^(*) أقل خطرا من سلفة ابن الراوندى، فهو يشيد مثله بالعقل، والعقل عنده هو المرجع في كل شيء: أمور الدين، والألوهية، وأمور الدنيا والحياة، فإن البارى كما يقول فى مستهل كتابه "الطب الروحاني" إنما أعطانا العقل.. لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه. : بالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا.. وبه وصلنا إلى معرفة البارى.. وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته، فحقيق علينا ألا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله - وهو الحاكم-محكوما عليه، ولا -وهو الزمام مذموما-، ولا - وهو المتبوع - تابعاً، بل نرجع فى الأمور إليه، ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه، فنمضها على إمضائه ونوقفها على إيقافه^(٤).

ومما نلاحظه أنه فى هذا النص لا سيما القسم الأخير منه يعرض من طرف خفى باللجوء إلى أى سلطة خارجة عن نطاق العقل، كسلطة الدين والنبوة مثلاً، ولا يكتفى بهذا التلميح وإنما يعمد إلى التصريح فى منظره له مع أبى حاتم الرازى، فيؤكد أن الأديان مدعاة للشقاق والتنازع والتنافر والحروب والخصومات، من أين أوجبتم أن الله اختص قوما بالنبوة دون قوم

وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم" (٥).

ويشير في كتابه "مخاريق الأنبياء" إلى تناقض الأديان بعضها مع بعض فكيف يصح الإيمان بها؟ زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس... وزعم محمد ﷺ أن المسيح لم يقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قتل وصلب^(٦). فإن دل هذا التناقض على شيء فإنما يدل على بطلان النبوة، وإلا نسبنا إلى الله "عز وجل" التناقض والاضطراب.

أما هذه الحملة على الأديان والنبوات كان لا بد لأصحاب العقول أن يتخذوا موقفا معينا. وقد تفاوتت هذه المواقف من حيث قوتها واعتمادها على العقل والنقل.

فالفارابي مثلا وهو فيلسوف الإسلام والمدافع عنه وقف يتارع تلك الفئات التي انساقت وراء أهوائها. ويرى المؤرخون أنه كتب ردین: أحدهما على ابن الراوندى، والآخر على الراوى. ولكن هذين الردین لم يصل إلينا. ولكن من الواضح أن الفارابي قد أخذ على عاتقه مهمة رد شبه هؤلاء المنكرين للنبوة بالمنطق والجدل^(٧).

ولم يكتف الفارابي بهذا الموقف السلبي وهذا الدفاع الذى إن رد عن النبوة بعض خصومها الحاضرين، فهو لا يمنحها أسلحة نستعين بها على هجمات المستقبل. فشرع فى وضع نظرية عقلية خالصة لا أثر للنقل فيها يستند إليها أصحاب النظر فى تثبيت فكرة النبوات بصورها العامة^(٨).

وبذلك يكون فى مستوى الحملة العقلية البحتة التى شنّها الراوى وابن الراوندى حتى وإن أدى ذلك المنهج إلى خروج ظاهرى على مفهوم النص القرآنى وأقاويل السنة والحديث. فقد كرس جهده فى هذه النظرية إلى تلك

الطائفة التي أنكرت النبوة من أسامها، ولم يناقض بها أهل السنة الذين يؤمنون بكل ما جاء في القرآن والحديث متصلا بالوحي وكيفياته. ووجد أن الانتصار لمبدأ النبوة من حيث هو وبمعزل عن أية بيئة أو وسط هو الأساس في تثبيت فكرة النبوات عامة. ولذلك فلم يجد حرجاً في سبيل تحقيق غايته من أن يتأول بعض ما ورد في نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها.

حقاً إن التأويل قد يسعد الإنسان عن ظاهر الدين، إلا أنه يعد وسيلة لازمة لمن يحاول التوفيق بين العقل والنقل. والواقع أن الفارابي وقف من النبوة موقفاً وسطاً فاثبتها إثباتاً عقلياً غاضاً البصر عن بعض النصوص المتصلة بها. واستطاع عن طريقها أن يرد أباطيل ابن الراوندى واعتراضات الرازى، كما أنه أظهر بوضوح منزلة النبي السياسية والاجتماعية. ولكن كيف كان ذلك؟؟ (٩).

ب - النبوة ضرورة اجتماعية وسياسية:

أراد الفارابي أن يقيم حكماً يسود فيه العقل ويكون قادراً على توجيه المجتمع وتوحيده فكرياً ودينياً وسياسياً واجتماعياً. فلم يجد شخصاً يمكن أن تتوفر فيه كافة الخصال والصفات والشروط المطلوبة التي تمكنه من القيام بهذه المهمة سوى شخصية النبي، فالنبي عند الفارابي يعبر إذن عن حاجة ضرورية في المجتمع بحيث لا تستقيم أمور الحياة، ولا تسير على الوجه الأفضل إلا بالنبوة، ولن يكون ذلك ممكناً إلا في مدينة فاضلة.

ولعل السبب في ذلك يعود إلى عدم استطاعة الإنسان الاستقلال وحده بأمور معيشتة من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، ولهذا اضطر الناس لعقد المدن والاجتماعات. فكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم آخرين يقوم له كل واحد منهم

بشيء مما يحتاج إليه.. فلذلك لا ينال الإنسان الكمال إلا بالاجتماع والتعاون.. ولهذا اضطر الناس إلى الاجتماع والتعاون فحصلوا في المعمورة من الأرض وحدثت الاجتماعات الإنسانية^(١٠).

ولما كان الإنسان لا يحسن معيشته كما ذكرنا من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، فلا بد إذن في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولا بد للسنة والعدل من إنسان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ويحقق العدالة بينهم، ويجب أن يكون لهذا الإنسان خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعروا فيه أمراً لا يوجد فيهم فيتميز بمنعهم فتكون له المعجزات، وليس ذلك بممكن إلا لنبي بالطبع.

ثم إن هذا النبي لا يمكن له أن يقوم على أى مدينة اتفقت، بل لابد أن تتوافر في هذه المدينة أو هذا المجتمع خصائص معينة تضمن له الترابط والتكامل، وما ذلك إلا لأنه أراد أن يؤسس مجتمعه أو مدينته على أسس ثابتة لا يطرأ عليها التغيير والتحويل. أراد أن يكون في ترابطه وتعاونه كالبدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تسميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه. وكما أن أعضاء البدن مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيسى وهو "القلب" وله أعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، وأعضاء آخر أقل منها فأقل حتى تنتهى إلى أعضاء آخرين يخدمون ولا يخدمون، كذلك الحال في الموجودات التى تبتدئ من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى والاسطقسات التى هى خادمة وتوجد لأجل غيرها مارة بالموجودات الشوانى التى هى ممكنة الوجود بذاتها واجبة بغيرها.

فالمجتمع الإسلامى عند الفارابى سيكون كذلك حسب هذا النسق الهرمى، إذ سيتدئ بالرئيس ويتهى بالطبقة السفلى الكادحة مارا بطبقة الاختيار المقرين^(١١). والرئيس الأول هو الذى يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة فى المرتبة التى هى استيهاله، وذلك إما مرتبة خدمة وإما مرتبة رئاسة... (١٢).

أما رئيس هذا المجتمع فقد حدد الفارابى مكانته بأن جعله كالسبب الأول بالنسبة للموجودات، والقلب بالنسبة لأعضاء البدن، والقوة الناطقة بالنسبة إلى قوى النفس. ولما كان للرئيس هذه المكانة وذلك الخطر العظيم لم يصح أن يكون أى إنسان اتفق، بل لابد أن تجتمع فيه خصال معينة، وشروط هامة، فوظيفته ليست سياسية فقط وإنما هى أيضاً دينية وأخلاقية ومشالية واجتماعية، إذن فلا بد وأن يكون إما نبيا وإما فيلسوفا أو الاثنين معا. إذ يقول «فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال فيفيضه العقل الفعال إلى عقله المتفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المتفعل حكيما فيلسوفا ومتعلقا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهى. وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى قلنا. وهذا الإنسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة، فهذا أول شرائط الرئيس، ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التمثيل بالقول لكل ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التى بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات يبدنه لمباشرة أعمال الجزئيات»^(١٣).

فالرئاسة كما يرى الفارابى إنما تكون بشيئين أحدهما: أن يكون بالفطرة

والطبع معدا لها، والثانى بالملكة والهيئة الإرادية. أى أن يصير عقلا ومعقولا بالفعل^(١٤) فيكون معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس معنى كله واحد. "وأى لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ، ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا، وجدناها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد بعينه"^(١٥).

ورغم صعوبة تحقق تلك الشروط والصفات التى حددها الفارابى واجتماعها فى شخص واحد، إلا أنه زادها تعقيدا بأن أضاف لها شرطا آخرأ أملاه عليه مذهبه العام واستعداده الصوفى وهو شرط قربه من التعاليم الإسلامية إلى حد ما. فقد رأى أنه لا بد لرئيس المدينة من أن يسموا إلى درجة العقل الفعال الذى يستمد منه الوحي والإلهام، إذ يقول "الروح القديسة لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس"^(١٦).

وفى ذلك يقول مصطفى صادق الرافعى "ألفاظ النبوة يعمرها قلب متصل بجلال خالقه، ويصقلها لسان نزل عليه القرآن بحقائقه، فهى إن لم تكن من الوحي ولكنها جاءت من سييله، وإن لم يكن لها منه دليل فقد كانت هى من دليله، محكمة الفصول، حتى ليس فيها عروة مفصولة، محذوفة الفصول، حتى ليس فيها كلمة مفصولة. وكأنما هى فى اختصارها وإفادتها نبض قلب يتكلم، وإنما هى فى سموها وإجادتها مظهر من خواطره"^(١٧).

هذا الحكيم الواصل هو الذى يوكل إليه مقاليد الأمور فى المدينة الفاضلة، وواجب على رئيس كهذا قد حظى بالسعادة الحققة ونعم بالاتصال بالكائنات الروحية أن يجتذب رؤوسيه نحوه ويقوم على تهذيب أرواحهم

أولا وبالذات، ويصعد بهم إلى مستوى النور والإشراق. فنحن إذن كما يقول "دى بور" أمام مدينة سكانها قديسون ورئيسها نبي، وهى مدينة لا وجود لها إلا فى مخيلة الفارابى (١٨).

وهكذا يتضح لنا كيف اندمج الدين والفلسفة والسياسة والاجتماع فى نظرية النبوة الفارابية، حيث تبرز أهمية المخيلة وبيان قدرتها على تجاوز العالم الحسى وتلقى الوحي من العالم الإلهى ليحل مشكلة النبوة ويقسم جسرا بين النبى والفيلسوف، وبالتالي يسند رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبى الفيلسوف، وعندما يجعل الفارابى من الرئيس فى المدينة الفاضلة قطب الرحى، وعندما يرفع منزلته بالنسبة للمجتمع إلى منزلة السبب الأول بالنسبة لساكنى الموجودات، فهو إنما يعبر عن رغبته فى قيام حكم دائم لا يتغير يسود فيه العقل، ولا يكون ذلك ممكنا إلا برئاسة شخص تتوافر فيه جميع الشروط المطلوبة ويكون قادرا على توجيه المجتمع وتوحيده فكريا وسياسيا واجتماعيا حتى وإن لجأ إلى إدخال بعض التعديلات على الشريعة الإسلامية (١٩).

ثانياً: المخيلة وسيلة النبي في إدراك الحقائق والوحي

إذا كان الفارابى قد أثبت فى الفصل السابق أن الإنسان بالنظر والتأمل والبحث والدراسة يمكنه أن يرقى بقواه العقلية حتى يصل إلى درجة العقل المستفاد ويصل إلى منزلة العقول العشرة ويتصل بالعقل الفعال آخر هذه العقول حتى يتقبل الأنوار الإلهية والمعارف الربانية فإنه يرى أن الاتصال بالعقل الفعال ممكن أيضاً عن طريق المخيلة وهذه هى حال الأنبياء (٢٠).

فإذا كانت قوى الإدراك والمعرفة عند الفارابى هى الحس الظاهر، والحس الباطن، والعقل. فإن الفارابى يستبعد الحس الظاهر ويرى أنه غير قادر على الاتصال بالعقل الفعال. وما ذلك إلا لأنه غير قادر على تجريد الشيء عن مادته، أو إدراك معنى ما فى الصورة المحسوسة، أما الحس الباطن بقواه وهى على التسوالى (الحس المشترك، الخيال، والمخيلة والوهم*) (والحافظة)، فهى كما يقول الفارابى قادرة على إدراك الصورة والمعنى معا (٢١)، وأن المخيلة بالذات من بين هذه القوى قادرة على الاتصال بالعقل الفعال وذلك فى حالة الأنبياء. فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها، كما أنها لها دورا آخر إذ تنفذ إلى نواحي الظواهر النفسية المختلفة ولها اتصال بالأعمال العقلية والحركات الإرادية. ومن هنا فقد كان للمخيلة عند الفارابى دورا رئيسيا فى مذهب الفيلسوف عامة ونظرية النبوة الخاصة (٢٢).

وإذا كان من شأن هذه القوة أن تتركب بعض ما فى الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بسبب الإرادة، فهى تحفظ أيضا صور المحسوسات التى ترد إلى الحس من العالم الخارجى بعد روالها مباشرة من الحس، وهى التى تعيد تركيبها لتبدع صوراً جديدة لا وجود لها فى عالم الحس والواقع،

يقول الفارابى " القوة المتخيلة هى التى تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس فتفرد بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة يتفق فى بعضها أن تكون موافقة لما أحس، وفى بعض مخالفة المحسوس. هذا وبفضل القوة المتخيلة تستطيع النفوس التى صفا معدنها، وفى نفوس الحكماء والفلاسفة الذين رزقهم الله بحاسة إدراك المعقولات المحضة والمعانى الكلية أن تتذكر ما أدركته فى العالم العلوى فى اتصالها بالأجسام من جزئيات ومعقولات كلية" (٢٣).

كما يرى الفارابى أن التخيل يمهّد الطريق للتفكير العقلى، وهو يحرص على تأكيد هذه الفكرة فيذهب إلى القول بأننا نتخيل الأشياء ثم نعقله حتى ليصبح كل ما تعلقه النفس مشوبا بالتخيل^(٢٤). فالعقل لا يحدث فيه صور الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات دون وسائط، وذلك لأن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤديها إلى المشترك إلى التخيل، ثم إلى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا، ويؤديها منقحة إلى العقل فيحصلها العقل عناية^(٢٥).

لكن الفارابى فى الوقت الذى يربط فيه التخيل بعملية التفكير العقلى، يسلم بوجود معارف نظرية وعقلية لا سبيل للحس-أو للتخيل إلى إدراكها أو التمهيد لمعرفتها وهو ما يحدث فى حالة النبوة، وهى حالة خاصة جدا، حيث ترسم فى المتخيلة صور المعقولات التى فى العقل الفعال أو مثالاتها بطريق الفيض أو الوحي، فتصبح فى هذه الحالة سلبية تماما ولا تفعل شيئا سوى أنها تتلقى ما ينتزل عليها من الملكوت الأعلى، فيصبح هذا الإلهام السماوى لا يدلها فى الوصول إليه غير تلك الشفافية. يقول الفارابى " فالقوة المتخيلة إذا كانت فى إنسان ما قوية كاملة، وكانت المحسوسات التى ترد عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا تسخرها للقوة

الناطقة وحدها، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت البقطة مثل حالها عند تحليلها منهما فى وقت النوم - أقول إذا كان ذلك كذلك - اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور فى غاية الجمال والكمال، فتتلفظ المخيلة هذه الصور وتتخيلها بما يحاكيها من المحسوسات المرئية التى تحتفظ بها. وهنا تعود تلك الصور التخيلية إلى الارتسام فى الحاسة المشتركة. فإذا حصلت رسومها فى هذه الحاسة انفعلت القوة الباصرة بتلك الرسوم وتأثرت بها فارتسمت فيها تلك الصور وحصل عما فى القوة الباصرة منها رسوم فى الهواء المضىء الواصل للبصر. على أن هذه الصور المرتسمة فى الهواء لتترسم فى القوة الباصرة التى فى العين، وينعكس ذلك ينعكس، كان ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرثياً لهذا الإنسان الذى اختصه الله بمخيلة كاملة، ففاضت عليه من العقل الفعال صور فى غاية الكمال والجمال.

ويقول الذى يحظى بهذه الصور إن الله عظمة "جليلة"، ويرى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها فى سائر الموجودات أصلاً، فلا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوة التخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراهما فيكون له بما قبله من المعقولات نبوءة بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة التخيلية" (٢٦).

فالفارابى من خلال هذا النص يوضح قدرة وفاعلية المستخيلة فى إدراك الإلهامات السماوية سواء كان ذلك فى حال النوم، أم فى حال اليقظة. وهى ترسم على شكل محاكاة فى مرحلة معينة من الخيال الخلاق، وعن طريق هذا الخيال الفائق يمهّد الطرق لاقتناص الحقائق الكلية مستعيناً بالصور

الحسية؛ لأن المتخيلة أصلا تعتمد الإدراك الحسى وتنطلق منه إلى عملية المحاكاة. وللمحاكاة أهميتها الكبرى باعتبار أنها واسطة لاستعادة الصور الحسية بطريق المتخيلة، وقد تبلغ بها القدرة فى استعادة ما هو ليس مادياً، ويحدث ذلك عند أولئك الذين يمتلكون متخيلة فائقة للطبيعة ويمتازون بمعرفة ميتافيزيقية عالية يندر مثلها بين الحكماء من حيث أنهم يستخدمون الأسلوب المجازى ويستعينون بالمعطيات الحسية والعاطفية والعقلية فى ذلك، كما يستعملون الرمز والمجاز فى هذه المرحلة (٢٧).

أما سبب استعمالهم الرمز والمجاز فيرجع إلى أنه لما كانت الحقائق واحدة لا تتغير باعتبار أنها من عند الله الذى يصطفى من الملائكة ومن الناس رسلا، إلا أن الدعوة تختلف حسب ظروفها ومكانها وأصحاب الملة فيها. فمن هنا كان الرمز أو المجاز أسهل تناولا من الحقيقة المطلقة التى تتساوى فيها الأديان جميعا. ويمتاز النبى بأن له القدرة على فهم هذه الرموز فهما عميقا، فيدرك ظاهر الشريعة من باطنها -بطريق التأويل لهذه الرموز، ويمتلك المعرفة الدينية للتشريع مع القدرة أيضاً على التعبير عنها فى خطابه للناس أجمعين.

ويؤكد الفارابى أن هناك نوعا من التناسق بين قدرة المتخيلة، وقدرة العقل على التجلى نحو أسمى الموجودات إشراقا. ومن ثم تأخذ المتخيلة صورا فيضية عالية تعيدها ثانية فى عمل المحاكاة على شكل رموز محسوسة كما أشرنا، وتصبح قادرة على تخيل الحاضر والمستقبل فى أحلامها فيكون عندئذ فى إمكانها التنبؤ فى بعض الأحيان، ولكن قد تبلغ هذه القدرة مجالا يفوق سلطان النوم، فترسم حينذاك المحاكاة وصورها فى حالة اليقظة ويكون الوحى كما أشرنا سابقا. يقول الفارابى "ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته من العقل الفعال الجزئيات

الحاضرة والمستقبل أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات
المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويرأها فيكون له بما قبلها من المعقولات نبوة
بالأشياء الإلهية» (٢٨).

ثالثاً: الأحلام وعلاقتها بالوحي والإلهام

لما كانت الإلهامات النبوية إما أن تتم في حال النوم، وإما أن تتم في حالة اليقظة، أى إما أن تبدو على صورة رؤيا صادقة، أو في صورة وحى. فأنا سنحاول أن نبين أثر المخيلة في تكوين الأحلام. لأننا أن استطعنا تفسير الأحلام تفسيراً علمياً استطعنا تفسير النبوة وآثارها. والفرق بين هذين الطريقتين نسبى، والاختلاف بينهما فى الرتبة لا فى الحقيقة، وما الرؤيا الصادقة إلا شعبة من شعب النبوة تمت إلى الوحي بصلة، وتتحد معه فى الغاية وإن اختلفت عنه فى الوسيلة^(٢٩).

ولقد شغل موضوع الأحلام والرؤيا المفكرين العرب فى القرون الوسطى وخاصة الكندى والفارابى وابن سينا، كما شغل العرب من قبل بعض مفكرى اليونان كأرسطو، وما ذلك لا لأنها تتصل عند فلاسفة الإسلام بالوحي والإلهام وهما من أسس النبوة عندهم.

وقد خلف "الكندى" رسالة له فى "ماهية النوم والرؤيا" عرف فيها الرؤيا بأنها "استعمال النفس الفكر، ورفع استعمال الحواس من جهتها" وأما من حيث الأثر المادى فالرؤيا هى "انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذى صورة فى النفس بالقوة المصورة لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر"^(٣٠) كما أنه بين قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا وذلك من طريق بيان التوازى بينها وبين أنواع الفكر فى اليقظة.

فالرؤيا المنبئة بأعيان الأشياء كالفكر الصحيح الذى يبدأ بالمقدمات الصادقة التى تؤدى إلى الحقائق^(٣١). والرؤية الرمزية كالفكر الظنى الذى يقع مطابقاً لحقيقة الشيء تارة ومخالفاً لها تارة أخرى.

والرؤيا الكاذبة التى تنبئ بالضد مما يرى فى النوم هى كالفكر الذى يسير على مقدمات غير صادقة سيراً خاطئاً فينتهى إلى ضد الحق.

أما الرؤيا التى هى أضغاث أحلام فكالفكر المختلط الذى مظهره سقط الكلام ونكس القول^(٣٢). وما لاشك فيه أن الفارابى قد تأثر بالكندى فى نظريته فى الرؤى والأحلام وإن لم يشر إلى ذلك. فها هو يقول فى آراء أهل المدينة الفاضلة "ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة فى يقظته وبعضها فى نومه، ومن يتخيل فى نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها بصره، ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها، أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وإبدالات وتشبيهات، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً"^(٣٣).

أى أنه يرى كالكندى تماماً أن هناك أشخاصاً أقوياء المخيلة ولكنهم دون الأنبياء، فلا يتصلون بالعقل الفعال إلا فى حالة النوم، وقد يعز عليهم أن يعربوا عما وقفوا عليه. أما العامة والدهماء فمخيلتهم ضعيفة لا تسمو إلى درجة الاتصال هذه لا فى الليل ولا فى النهار.

ويبدو أن كلاهما قد تأثر ببعض أرسطو المتعلقة بالنوم والرؤيا واستطاعا بناء مذهبهما فى النبوة رغم أن النبوة قد أخذت شكلاً مختلفاً عند كل واحد منهما.

وبالنسبة للفارابى فقد اعتنق نظرية أرسطو فى الأحلام وقال معه أنها أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها، ففى حال النوم تكون القوى التى تتصل بالمخيلة فى حالة سكون، فتتفرد المخيلة بنفسها، وتعود إلى ما احتفظت به من الصور الحسية التى أوردتها عليها القوة الحسية أثناء اليقظة، فتخلق من هذه الصور المحفوظة لديها صوراً جديدة لها قدرة على الاختراع، ولما كان لها قدرة على المحاكاة والتقليد، واستعداد كبير للانفعال والتأثر أيضاً، فهى تحاكي

القوة الحسية والنزوعية فيقوم الإنسان أثناء نومه بأعمال تصور خصائص هذه القوى من غضب أو شهوة أو ما شاكل ذلك، وباختصار فإن أحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح في مخيلته، وبالتالي في تكوين أحلامه واختلاف هذه الأحلام إلى العوامل المؤثرة فيها^(٣٤).

ويمكن الفارق بين الحكيمين في أن أرسطو أبعد التفسيرات الدينية، والتعليمات القائمة على قوى خفية وأسرار غامضة عن مذهبه، فقد غلبت عليه نزعته الواقعية حتى في دراساته النفسية، ومن هنا يرفض أن تكون الرؤى وحيا من الله ولا يقبل مطلقا التنبؤ بواسطة النوم. بينما نجد الفارابي يقرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوى واختراق حجب الغيب والوقوف على حقائق الأشياء. ولكن ذلك لا يتم إلا لطائفة ممتازة^(٣٥). وفي ذلك يقول الفارابي "إن اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل في الخيال قوة مباشرتها في هذه المرأة، فيتصور فيها الصور المتخيلة فتصير مشاهدة، كما تعرض لمن يغلب في باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف فيسمع أصواتا ويصير أشكاصا وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح منه شيء من الملكوت الأعلى فأخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام. وربما ضبطلت القوة الحافظة الرؤيا بحالها فلم تحتاج إلى عبارة، وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرىء نفسه إلى أمور تجانبه. فحينئذ يحتاج إلى التعبير، والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الأصل من الفرع"^(٣٦).

وعما لا شك فيه أن ربط الفارابي الأحلام بالنبوة إنما يعود إلى الإسلام نفسه الذى جعل الأحلام الصحيحة إرهابا للنبوة، فالرسول عليه الصلاة والسلام عندما كان في غار حراء ثم جاءه جبريل عليه السلام بأول آية من آيات التنزيل، دلت رؤيته على تباشير رسالة سماوية^(٣٧). ويؤكد الفارابي

ذلك بقوله " الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية ليست كالواح فيها نقوش أو صدور فيها علوم، بل هى علوم إبداعية قائمة بذواتها تلحظ الأمر الأعلى فتطبع فى هوياتها ما تلحظ وهى مطلقة، لكن الروح القدسية يخاطبها فى اليقظة، والروح البشرية تعاشرها فى النوم " (٣٨).

وهكذا يتبين لنا أن للمخيلة دور هام فى موضوع النبوة عند الفارابى . فالنبي قد يحصل على الإلهامات النبوية فى حال النوم فيكون ذلك رؤيا صادقة، وقد يحصل عليها فى حال اليقظة فيكون ذلك وحيا متزلا . وما النبي إلا إنسان منح مخيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الإلهامات السماوية فى مختلف الظروف، أى سواء كان ذلك فى حال النوم أم فى حال اليقظة أو فيهما معا . فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة، فإن العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال . فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التى بها يمكن أن يقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسيدها نحو السعادة . فهذه الإفاضة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى القوة التخيلية هى الوحى . فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا "فيلسوفًا" ومتعلقًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته التخيلية نبيا منلرا بما سيكون ومخبرا بما هو كائن الآن من الجزئيات . وهذا الإنسان هو فى أكمل المراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة (٣٩) .

وبذلك يكون الفارابى هو أول من يقيم النبوة على دعائم عقلية ويمنحها أسلحة تستعين بها على خصومها المرتدين، وقد استطاع أن يثبت للجميع أن الدين يمكن أن يتآخى مع الفلسفة وخاصة فى هذه النظرية .

رابعاً: موضوع النبوة في الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابي

النبى عند أهل الكتاب هو الملهم الذى يخبر بشىء من أمور الغيب المقبلة، ولعل الأصح أن يقال أنه من يتلقى من الله وحياً، إن أمره بتبليغه كان رسولا، وهو عند الأشاعرة من اصطفاه الله من عباده وأرسله لتبليغ رسالته. وقد فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل اتصال بينه وبين عباده ليقوموا بهدايتهم ويظهر الله على ألسنتهم الخوارق، وأخبار الكائنات المغيبة عن البشر مما لا يعلمه إلا الأنبياء بتعليم من الله (٤٠).

أما الوحي فى تعريفه العام فهو فكرة دينية فلسفية معناها كشف الحقيقة كشفا مباشرا مجاوزا للحس ومقصورا على من اختارته العناية الإلهية.

والوحي شرعا: كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه. سواء كان ذلك بواسطة جبريل عليه السلام. أو مباشرة إلى من اصطفاهم الله كتكليمه موسى عليه السلام، والرسول عليه الصلاة والسلام ليلة الإسراء والمعراج (٤١).

والوحي كفكرة فلسفية تعنى اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالا روحيا، فترتسم فيها صور الحوادث وتطلع على عالم الغيب. وللأنبياء والفلاسفة استعداد خاص لهذا الاتصال.

فالعقل الفعال فى نظر فلاسفة الإسلام هو مصدر الوحي والإلهام، وهو أحد العقول العشرة المتصرفة فى الكون، وهو نقطة الاتصال بين العبد وربّه، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية (٤٢).

أما النبوة عند الفارابي فهي جميع المعارف الفائضة التى تسمو على الأحداث الجزئية وترتفع نحو المستقبل أو الحاضر بمخيلة تتجاوز حدود القدرة

الإنسانية المتعارفة، وتبقى مرتبطة بالنفس ارتباطاً فطرياً. وتعتمد النبوة أساساً على الوحي الذي يمكن أن تعتبره تركيباً بين المعرفة الفلسفية والمعرفة النبوية ذاتها على أساس أن جميع الحقائق تفيض من العقل الفعال أو "الملك". إذ يقول الفارابي "والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي" (٤٣).

وما لا شك فيه أن آراء الفلاسفة في الوحي أو النبوة وطرائقها يختلف بعض الشيء عن النبوة كما جاء بها الإسلام وإن كانت تتفق معها في أوجه كثيرة.

فالنبوة في الإسلام وكما ذكرنا تعتمد أساساً على وجود ملك خاص هو "جبريل عليه السلام" قادر على التشكيل بأشكال مختلفة، وتتلخص وظيفته في أنه واسطة بين الله وأنبيائه أو المختارين من قبله، وعنه تلقى "محمد عليه الصلاة والسلام" كل الأوامر الدينية. وإن كان عليه الصلاة والسلام قد اتصل بربه مباشرة في ليلة الإسراء والمعراج واستمع ما فرض عليه وعلى أمته (٤٤).

ورأى الفارابي في النبوة لا يختلف عما جاء به الإسلام، فإن العقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والإلهامات السماوية في رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحي الذي جاء به الإسلام، كل منهما واسطة بين العبد وربّه وصلة بين الله ونبيه والله هو المشرع الأول والموحي الحقيقي (٤٥).

والإسلام يقرّ عمل الخيلة ويعتبر الأحلام وسيلة من وسائل الكشف والإلهام فإن النفوس الطاهرة تصعد أثناء النوم إلى عالم الملكوت حيث تقف على الأمور الخفية والحقائق الغامضة. وقد رأى النبي ﷺ قبل أن يبدأ دعوته أحلاماً أذنت بمهمته وكانت إرهاباً لنبوته (٤٦). وهذا من صميم موضوع النبوة عند الفارابي فقد رأى أن الخيلة هي سبيل الاتصال بالعقل الفعال وذلك في حالة الأنبياء، وما إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي إلا أثر من آثار

المخيلة ونتيجة من نتائجها. وقد تكون في حال اليقظة وقد تكون في حال النوم. أى قد تكون في صورة وحى أو في صورة رؤيا صادقة وذلك من خلال الأحلام حيث تنفرغ المخيلة من أعمال اليقظة وتتصل بالعقل الفعال الذى تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية، وبذا يكون التنبؤ.

وإذا كان الإسلام يقرر أن النبوة عنصر اختيار من قبل الله لتسليم الرسالة والوحى. أى أنها ليست صفة راجعة إلى النبى ولا درجة يبلغ إليها بعلمه وكسبه، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده الصالحين^(٤٧).

فإننا نستطيع القول بأن الفارابى رغم أنه لم يصرح بهذا الاختيار الإلهى إلا أن واقع مذهبه فى النبوة يشير إلى أن النبى يتمتع بمخيلة ممتازة أو قوة قدسية خاصة. ويغلب الظن أن هذه القوة القدسية وتلك المخيلة فطريتان فى رأيه لا مكتسبتان^(٤٨). وهذا رغم ما اتهمه البعض به من أنه فتح باب النبوة على مصراعيه أمام جميع البشر نظرا لوضعه قاعدة الاتصال بالعقل الفعال أمام البشر أجمعين.

ولكن يمكننا الرد على هذا الاتهام بأنه إذا كان للناس جميعا القدرة على الاتصال بالعقل الفعال. فإن هذه القدرة تكون بالقوة فقط، ولكن لا تنصف هذه الصلة بالكمال إلا لأولئك الصفوة من بنى البشر الذين ندعوهم بالأنبياء ممن اختارهم الله لرسالته. فإذا لم تكن العبرة بما يكون بسبيل القوة، بل العبرة بما يكون بسبيل الفعل. وهذا لا يتحقق إلا باختيار إلهى. فالفارابى إذن يساير النظرية الإسلامية فى اعتبار النبوة ضرورة من جهة، وفى أنها اختيار من الله من جهة أخرى^(٤٩).

بقيت نقطة هامة ثار حولها جدل كبير، وهى مكانة النبى والفيلسوف فى نظرية النبوة عند الفارابى. حيث اتهمه البعض بأنه يضع النبى فى منزلة

دون منزلة الفيلسوف. لأن وصول الأول يكون عن طريق المخيلة، في حين أن الثاني يصل عن طريق العقل والتأمل، والفارابي قد فضل المعلومات العقلية على المعلومات المتخيلة. ولكن في اعتقادنا أن الفارابي عندما فضل المعرفة العقلية على المعرفة التي تأتي عن طريق الخيال، فلما كان ذلك في نظريته في المعرفة (أي إدراك الإنسان للواقع ومعرفته إياه) إذ أن العقل عنده يدرك الماهيات، أما الحواس أو التخيل فلا تدرك إلا الهويات أو الأشخاص، ولذلك لا ترقى إلى مرتبة العقل في الإدراك.

ولكن عندما نحى الفارابي بمذهبه في المعرفة منحاً صوفياً. إشراقياً حين اعتقد أن معرفة الماهيات أو المثل ليس من طريق انتزاع العقل الإنساني لها من الأشياء الخارجية بل بواسطة الفيض الإلهي، اعتبر أن المخيلة والعقل سواء بسواء. وسواء كانت المعلومات مكتسبة بواسطة العقل أو بواسطة المخيلة فهي واحدة وعلى درجة واحدة، ما دام مصدرها واحد هو العقل الفعال. فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذي أخذت عنه. والنبى والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل (٥٠).

وبعد أن فرق الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" بين النبى والفيلسوف من ناحية الوسائل التي يصلان بها إلى المعرفة. عاد وقرر في مكان آخر أن الأول مثل الثاني يمكنه أن يصل إلى العالم العلوى بواسطة العقل. فإن فيه قوة فكرية مقدسة تمكنه من الوصول إلى عالم النور حيث يتقبل الأوامر الإلهية، فلا يصل النبى إلى الوحي عن طريق لمخيلة فحسب، بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة وفي ذلك يقول الفارابي "العقل الهيولاني

وإن كان قدسياً فإنه مستعد لأن يصير عقلاً" بالفعل أتم، وإذا كان العقل الهولانى قد يتصل بالمفارق من دون استعمال فكر ولا خيال - فلأن يتصل به العقل بالفعل أوجب" (٥١).

ويؤكد ذلك "لويس جارديه" ويعتمد على نص للفارابى يقول فيه "فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يفعل فيه الإلهى. وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة فهذا أول شرائط الرئيس" (٥٢).

ويفسر هذا النص ويبدى ملاحظاته معارضا بها قول "فالزر" من أن النبوة أدنى شأنًا من الفلسفة باعتبار أن المتخيلة تعطى أقل تقييما من القوى الأخرى (٥٣). ويقول ربما غير صحيح أن الفيلسوف الفارابى تفوق على كل نبي، أنه تفوق على الأنبياء الصغار الذين لم يتجاوز ذهنهم المنفعل إلى مرحلة الذهن المحصل، أى أن قابلية التخيل لديهم فى الحقيقة بقيت ذات قدرة متوازنة بحيث تعتمد على دققه من الإشراق، إنهم حصلوا على جملة معارف لما يستقبل ولما هو خاص، ولكن هذا ليس إلا ثورة ثانوية، ذلك أن فى نظام الكائن وحده القدرة التخيلية أقل من العقل، والنص يشير إلى الكمالات التى يتصف بها الإنسان (النبي أو الفيلسوف) وهى كمال العقل، وكمال المقدرة على التصور، وكمال القدرة والفاعلية (كالموهبة على الكلام والقدرة على قيادة الناس، وإنجاز الأعمال الخاصة) فهذه الأعمال تنتج من سيطرة الفكر النقى على المادة وهذه هى الأعمال التى ندعوها معجزات نبوية (٥٤).

ويؤكد "روجيه أرنالديز" قول "لويس جارديه" ويقول أن اللغة مرتبطة بالإحساس والتخيل، فالحكيم إذا أراد الاتصال بواسطة هذه اللغة فإنه سيكون

فى موضع أدنى من النبى الذى لا يتحتم عليه هو أن يتقل تجربة عقلانية فى صور، والذى مخيلته متحدة بصورة مباشرة مع العقل الفعال^(٥٥).

فالنبى يتمتع بأستياز لا يتمتع به الفيلسوف، والنبى رسالة مبلغة لجميع البشر وهو مفهوم من قبل الجميع، وذلك لأنه يتوجه إلى عموم الناس. ويرى "أرنالديز" أن النبى يحمل دلالتين النبوة والفلسفة معا لأنه تمكن من اقتناص الحالتين - الاتصال بالعقل الفعال واستلام الرسالة من الله تعالى - فإذا قيس الأمر من هذه الزاوية فإن النبى أرقى رتبة فى المعرفة من الفيلسوف. ويؤكد ذلك الفارابى بقوله "فيكون هذا الإنسان بما يفاض عليه فى الحال الأول حكيما فيلسوفا ومتفعلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن". وهذه الحال هى أكمل مراتب الإنسانية وأعلاها درجة فى السعادة^(٥٦). ومن هنا يكون النبى جامعاً للسعادتين بينما الفيلسوف مفتقراً إلى واحدة منهما.

وهكذا يمكن القول بأن الفارابى لم ينقص من قدرة النبى بوصفه فى مرتبة أدنى من الفيلسوف، بل لعله قد فضل النبى على الفيلسوف لأنه كرر أكثر من مرة "إن كل نبى فيلسوف حتما والعكس غير صحيح". ومهما أشار الفارابى إلى أن الفلسفة قد تسبق الملة (الدين) فى هذا المجال فإن الأسبقية فى تصورنا أسبقية وجودية فحسب، أما الصراع بين أهل الدين الإسلامى، وبين أهل الفلسفة فيمكن حله كما يقول الفارابى بتفهمهم جميعا حقيقة الأمر فى كون الدين مثالات لما فى الفلسفة، ومهمة أهل الفلسفة إقناع أهل الدين بأن الإسلام لا يضاد الفلسفة بتفهمهم أن ما فى الدين هو مثالات لما فى الفلسفة. وقد رأى أن يوضح ذلك عن طريق المقايسة بين أقسام الفلسفة وأقسام الملة^(٥٧). حيث يقول "الملة تلتزم من جزأين: من تحديد آراء، وتقدير أفعال. فالضرب الأول من الآراء المحدودة فى الملة ضربان: إما رأى عبر عنه

باسمه الخاص الذى جرت العادة بأن يكون دالاً على ذاته، وإما رأى مثال الحق. والحق بالجملة ما يثق به الإنسان إما بنفسه بعلم الأول وإما ببرهان. والملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة، وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية، فالنظرية الفكرية هى التى إذا علمها الإنسان لم يمكن أن يعملها، والعملية هى التى كلياتها فى الفلسفة العملية، وذلك أن التى فى الملة من العملية هى تلك الكليات مقدرة بشرائط قيدت بها. فالمقيد بشرائط هو أخص مما أطلق بلا شرائط. فإذا الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات فى الفلسفة العملية، والآراء النظرية التى فى الملة براهينها فى الفلسفة النظرية وتؤخذ فى الملة بلا براهين. فإذا الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة. فإذا الفلسفة هى التى تعطى البراهين لما تحتوى عليه الملة الفاضلة (٥٨).

فلا فرق إذن بين الحكمة والدين من جهة غايتهما، ولا من جهة مصدرهما وطرق وصولهما إلى الإنسان. والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين إقناعى، ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق كما هى، ولا يعطى الدين إلا تمثيلاً لها وتخيلاً. يقول الفارابى: "وتفهم الشيء على ضربين، أحدهما أن يعقل ذاته، والثانى أن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه. واتباع التصديق يكون بأحد طريقين. إما بطريق البرهان، وإما بطريق الإقناع..

ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن معانيها أنفُسها ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية. كان العلم المشتمل على تلك التصديق بما خيل منها عن الطريق الإقناعية، وكان المشتمل على تلك المعلومات فلسفة. وإن علمت فإن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها وحصل المعلومات تسمية القدماء ملة... وإذا أخذت تلك المعلومات أنفُسها واستعمل فيها الطرق الإقناعية سميت الملة... فالملة محاكية للفلسفة عندهم... وكل ما تعطيه الفلسفة

من هذه معقولا أو متصورا، فإن الملة تعطيه متخيلا. وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع فإن الفلسفة تعطى ذات المبدأ وذوات المبادئ الثواني غير الجسمانية التى هى المبادئ القصوى معقولات. والملة تخيله بمثلاتها المأخوذة من المبادئ الجسمانية وتحاكى بنظائرها من المبادئ المدنية» (٥٩).

وهكذا استطاع الفارابى أن يقدم للفكر الإنسانى بناءا عقليا ومنطقيا للنبوة لم يسبقه إليه أحد. وإذا كان بعض الباحثين وأساتذة الفكر الفلسفى قد اعتبروا موقف الكندى من النبوة موقفا عقليا ممتازا، بينما مواقف غيره من الفلاسفة وهمية تعسفية، فحقيقة الأمر أن هذا الحكم قد جانبه الصواب. وما ذلك إلا لأن الكندى قد اتبع فى مذهبه فى النبوة الاتجاه الدينى العقلانى الذى وضعه الإسلام وأقرته العقائد السماوية (٦٠). والفارابى قد سار على نفس المنهج وإن تميزت نظريته بالدقة والعمق والتحليل الفلسفى، فقد انتهى الفارابى إلى إثبات أن الوحى أمر ممكن ولا يخرج عن المبادئ العقلية المقررة. وبذلك أصبح اتصال الروحانى بالجسمانى أمرا مقبولا، كما استطاع أن يرد على أباطيل منكرى النبوة واعتراضاتهم واستخدم نفس أسلحتهم. ففسر الوحى والإلهام تفسيراً عقليا وعُمد إلى التأويل فى بعض الأحيان، لكن عذره أنه أراد الدفاع عن النظرية من جهة، وتثبيت فكرة النبوة من جهة أخرى، والتوفيق بين الدين والفلسفة من جهة ثالثة.

خامسا: أثر النظرية فيمن جاء بعده

كان لآراء الفارابى فى النبوة أثرا كبيرا فى جمهور ومفكرى الإسلام، بل لقد امتد أثرها إلى النصارى واليهود فى القرون الوسطى كلها.

وقد اعتنقها ابن سينا واستوحى أكثر أصولها من أستاذه الفارابى وعرضها فى صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابى، حيث عرضها فى رسالة له بعنوان "فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم". وقد حاول فى نظريته أن يشتق بعض اتجاهات خاصة تتعلق بالنبى وواجباته وبالوحي ودلالاته. ولقد كان لمثانة النظرية الفارابية وسلامة تسلسلها المنطقى والعقلانى ما قاد الرئيس إلى الاكتفاء بتبنى تنظير أبى نصر ولم يجد ضرورة ملحة فى الإعادة والتكرار وخاصة فى الفصل الذى أورده فى آخر الإلهيات من الشفاء والنجاة^(٦١).

أما د. مذكور فيؤكد هذا التأثير بقوله: "درس ابن سينا نظرية النبوة فى المبحث الأخير من "الإشارات" فجاء درة العقد وإكليل الكتاب، وأفاض عليها من فصيح بيانه وقوة برهانه ما منحها سلطانا فوق سلطانها وقوة إلى جانب قوتها"^(٦٢).

كذلك تأثر بها "إخوان الصفا" ولو اطلعنا على رسائلهم لوجدنا إشارة من جانب واضعى هذه الرسائل إلى القوة المخيلة وأثرها فى المنامات والأحلام والإلهام والنبوة على النحو الذى نجده عند الفارابى، كما نجد الكثير من أوجه التشابه بين الصفات التى يصف بها الفارابى رئيس المدينة الفاضلة، وبين فكرة الإمام عند الشيعة. إذ أن إخوان الصفا يتصلون بالإسماعيلية من الشيعة، فكانت نظرية النبوة الفارابية هى الأساس الذى بنى عليه الإسماعيليون الكثير من تعاليمهم^(٦٣).

ومما لا شك فيه أن تأثير هذه النظرية قد امتد إلى فلاسفة المغرب كابن باجة وابن طفيل، ورغم أنه لم يصل إلينا شيء من آثارهما في هذا الموضوع، إلا أن نزعتهما الصوفين ورغبتهما الأكيدة في التوفيق بين الدين والفلسفة تدفعنا إلى اعتقاد أنهما كانا يسلمان بها ويدعوان إليها.

أما ابن رشد فقد عرض لها في "تهافت التهافت" وهو يدافع عن النظرية ويرى أنها مقبولة لأنها من صنع فلاسفة الإسلام وحدهم، وما دمتنا نسلم أن الكمال الروحي لا يتم إلا باتصال العبد بربه، فلا غرابة في أن تفسر النبوة بضرب من هذا الاتصال. غير أن هذه التفسيرات العلمية يجب أن تبقى وقفا على الفلاسفة والعلماء، فإن عامة الناس لا يدركون كنهها، ولا يستطيعون الوقوف على حقيقتها. وجدير بنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم، ونقدم لكل طائفة ما يناسبها من غذاء (٦٤).

كذلك امتد تأثير هذه النظرية إلى متكلمي الإسلام (معتزلة وأشاعرة). فالمعتزلة لم ينكروا النبوة، بل قالوا بضرورتها، وذهبوا تمشياً مع فكرة الصلاح والأصلح إلى أن إرسال الرسل واجب على الله سبحانه وتعالى لطفاً بعباده ورافة بهم (٦٥). وقد حاول أبو علي الجبائي "آخر شيوخ المعتزلة أن يوفق بين نظرية النبوة كما يعتنقها أهل السنة، والنظرية كما جاء الفلاسفة بعد الفارابي. فقال كما قال "عباد بن سليمان المعتزلي" من قبل. أن النبوة ثواب على عمل ونتيجة لمجاهدة، واصطفاء الله لأنبيائه واختصاصه إياهم بالنبوة. وهو بهذا يلتقى مع الفلاسفة ويضيف إلى ذلك متفقاً مع أهل السنة أن النبوة يجوز أيضاً أن تكون ابتداء (٦٦).

أما الأشاعرة فقد رأوا أن نظرية الفارابي في النبوة تناقض مناقضة صريحة طرق الوحي المسلم به في الكتاب والسنة. وقد كان الأشعرى من معاصري الفارابي وعاش في جو محنة خلق القرآن وفتنة الإلحاد الطاغية، إلا

أن الأشعرى مال إلى جانب أهل السنة وتحامل على نظرية النبوة الفارابية ولكنه لم يستطع أن يرد عليها ردا مقنعا أو ينقضها بشكل واضح. ورغم خصومته لها لم ينج من أثرها وقال بآراء تقترب منها كل القرب (٦٧).

وقد تميز موقف الغزالي (وهو من الأشاعرة) من هذه النظرية بالتناقض. فقد عارضها بشدة في "تهافت الفلاسفة" مؤكدا أن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى العقل الفعال، أو قوة متخيلة خاصة أو أى فرض يفترضه الفلاسفة (٦٨).

إلا أنه في كتابه "المنقذ من الضلال" يقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلا ومقبولا عقلا. إذا يقول "وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أمودجا من خاصية النبوة وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب، إما صريحا وإما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير" (٦٩).

ولا شك أن هذا النص يحمل أفكار الفارابى الخاصة بالأحلام والرؤى والفيض والإشراق مما يؤكد تأثيره بهذه النظرية.

فإذا ما انتقنا إلى الفيلسوف اليهودى "موسى بن ميمون" أدركنا مدى استمساكه بنظرية النبوة الفارابية وعنايته بها. وقد سائر المشاؤون (يقصد الفارابى وابن سينا) فى نظريتهم إذ يقول "ويرى المشاؤون أن النبوة تستلزم كمالات فى الطبيعة الإنسانية، وسموا فى المواهب العقلية والاستعدادات الفطرية. فليس لكل شخص إذن أن يكون نبيا، بل من اكتملت فيهم صفات نفسية وعقلية معينة". وهو ينحاز إلى القول بأن النبى إنسان كامل من الناحية العقلية قد فضله الله واصطفاه على عباده الآخرين، ولا بد له من مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال، وتقفه على الأمور المستقبلية كأنما هى أشياء محسوسة وملموسة. ومن هنا يتفاوت الأنبياء فيما بينهم بتفاوت مخيلاتهم، فقوة المخيلة ذات أثر كبير فى الكشف والإلهام وشرط لكل من يرقى إلى

مرتبة النبوة. كذلك يشترط إلى جانب قوة المخيلة قوة عقلية عظيمة لأن المخيلة لا تستطيع أن تصعد إلى درجة العقل الفعال إذا لم يكن في معونتها قوى فكرية ممتازة (٧٠).

كما أن "ابن ميمون" تابع الفارابى فى بيان قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا وما يوازيها من أصناف الناس فقال "إن هذا الفيض العقلى إذا كان فائضا على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة إما لقلة الشيء الفائض أو لنقص كان فى المتخيلة فى أصل الجسلة فلا يمكنها قبول فيض العقل. فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعا - أعنى الناطقة والمتخيلة كما بين الفلاسفة - وكانت المتخيلة على غاية كمالها الجلبى. فإن هذا هو صنف الأنبياء. فإن كان الفيض على المتخيلة فقط ويكون تقصير الناطقة إما من أصل الجسلة أو لقلة الارتياض، فإن هذا الصنف هم المدبرون للمدن وواضعوا النواميس" (٧١).

ولعلنا لاحظنا مدى تقاربه مع نظرية النبوة الفارابية، وإن كان يخالف الفارابى فى اعتباره أن رؤساء المدن وواضعوا النواميس دون مرتبة الأنبياء والفلاسفة. وقد رأينا من قبل كيف ساوى بينهم الفارابى.

أما "ألبير الكبير" فقد أثرت فيه نظرية الفارابى من نواح كثيرة. فهو يحلل نظرية النبوة تحليلا "سيكولوجيا" يتفق فيه مع ما جاء به الفارابى حتى أنه كتب عدة أبحاث فى النوم واليقظة حذا فيها جلدو مفكرى الإسلام خاصة الفارابى وابن سينا. ويبدو أنه اطلع على آراء الفارابى فى النبوة فيما ترجم من كتب ابن سينا إلى اللاتينية. أو كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون (٧٢).

ولم يقف أثر هذه النظرية على فلاسفة القرون الوسطى فحسب بل تعداه إلى المفكرين المحدثين شرقا وغربا حتى كتب لها الخلود كما كتب لصاحبها.

وهكذا ظهر نبوغ الفارابى فى مجال الألوهية كما ظهر من قبل فى مجال الطبيعة. ذلك المجال الذى حاول فيه أن يوفق بين مقتضيات العقل ومقتضيات النقل، وقد ظهر ذلك واضحا فى كل نظرية عرض لها وكل موضوع طرقة. فنظريته فى الواجب والممكن، وتحويله فكرة الله من علة غائية إلى علة فاعلة، وقوله بالفيض، ورأيه فى العقل الفعال كوسيلة للاتصال، ونظريته فى النبوة والوحى... كل أولئك وكثير غيره إنما قصد به الفارابى التوفيق بين الدين والفلسفة وإثبات أن أحدهما لا يناقض الآخر.

وبذلك يكون الفارابى قد وضع بعملية التوفيق هذه حجر الأساس للفلسفة الإسلامية كلها، وطبعها بطابعة بحيث قدر لها الانتشار فى سائر أرجاء العالم.



المصادر والمراجع

(*) هو أحمد بن إسحق الرواندى لا يعرف بالدقة تاريخ مولده، ولا وفاته، ويغلب الظن أنه مات فى أخريات القرن الثالث للهجرة. وهو من أصل يهودى نشأ فى رواندا قرب أصبهان، ثم سكن بغداد واتصل بالمعتزلة وعده "المرتضى" بين طبقتهم الثامنة. إلا أنه خرج عليهم وخرج على الإسلام وتعاليمه وحمل عليه حملة عنيفة ولازم الملحدين وكتب كتباً كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله منها: "فضيحة المعتزلة"، "وكتاب الدماغ"، يعارض القرآن، وكتاب "الفرند" فى الطعن على النبى ﷺ، وكتاب "الزمردة" فى إنكار الرسل وإبطال رسالتهم. وهذا الكتاب الأخير من الأهمية بحيث أنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكنيف كانت مشاركة فى ذلك العهد.

ويرجع الفضل فى اكتشافه والتعريف به إلى "كراوس" الذى اهتدى إليه فى مخطوطة من المخطوطات الإسماعيلية الموجودة فى الهند، فترجمها إلى الألمانية ونشرها وعلق عليها فى "مجلة الرفستا الإيطالية ١٩٣٤". وإن كانت هذه المخطوطة لا تحوى الكتاب بالكامل وإنما فقرات منه تولى الإسماعيلية الرد عليها، وإظهار ما فيها من مغالطة (انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان. ج ١. ص ٣٨ - ٣٩)، Kraus, Rivista, 96, ١٠٩ - ١١٠ - ١٢٠. ضمن كتاب د. مذكور فى الفلسفة الإسلامية. ج ١. ص ٨٠ - ٨١.

١ - جوزيف فان أس: الفارابى وابن الرواندى. ص ٣٨٩: ص ٣٩٨ (ضمن الفارابى والحضارة).

٢ - د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ الإلحاد فى الإسلام. ص ٨٠،
انظر أيضا د. حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية. ج٢. ص
٣٢.

٣ - المرجع السابق: ص ٨٧.

(*) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى الذى ولد سنة ٢٥٠ هـ
بالرى، حيث تعلم الرياضيات، والفلك والأدب والكيمياء، ثم
أحرز شهرة كبيرة فى مجال الدراسات الطبية حتى أنه عد أكبر
طبيب فى الإسلام، بل فى القرون الوسطى على الإطلاق. وقد
اتجه نحو الفلسفة وكتب فيها عدة بحوث وكان حريصا على أن
يلقب بالفيلسوف. وإذا كان الرازى قد اشتغل بالفلسفة إلا أنه
يفتقر عن فلاسفة الإسلام فى نواح كثيرة أهمها أنه يبالغ على
العكس منهم فى التعلق بالآراء المزدكية والمائوية والمعتقدات الهندية،
وينكر محاولة الفلاسفة التوفيق بين الفلسفة والدين. ويرى أن
الفلسفة هى السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، وأن الأديان
مدعاة التنافس والتطاحن والحروب. وقد كتب كتابين عددهما
البيرونى بين الكفریات وهما: "مخاريق الأنبياء" و"نقض
الأديان". وقد صادف الكتاب الأول نجاحا لدى القرامطة، أما
الثانى فقد وصلت بعض فقراته إلينا بطريق غير مباشر فى كتاب
"أعلام النبوة" لأبى حاتم الرازى المتوفى سنة ٣٣٠ هـ، وهو أكبر
دعاة الإسماعيلية وكان معاصرا للرازى الطبيب، ودارت بينهما
مناقشات حادة دونها أبو حاتم فى كتابه "أعلام النبوة". وعموما
فهذا الكتاب يوقفنا على الاعتراضات الرئيسية التى وجهها الرازى
إلى النبوة وأثرها الاجتماعى وهى تقترب على الاعتراضات التى

آثارها من قبل " ابن الراوندى " انظر " الرازى السيرة الفلسفية .
نشرة كراوس سنة ١٩٣٥م فى - Orientalia, P. 318 . ٣٢٠ . ضمن
كتاب د . مذكور: فى الفلسفة الإسلامية . ج١ ص ٨٤ - ٨٦ ،
لويس جاردييه : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى ص ١٣٠
(ضمن الفارابى والحضارة) .

٤ - رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى نقلا عن كتاب
د . عبد الرحمن بدوى : تاريخ الإلحاد فى الإسلام . ص ٢٠٢ .

٥ - المرجع السابق: ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

٦ - المرجع السابق: ص ٢٠٧ .

٧ - انظر الفصل الأول: الخاص بحياة الفارابى وانظر أيضا د . جعفر
آل ياسين . فيلسوفان رائدان: ص ١٣٤ .

٨ - د . توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام . ص ١٤ .

٩ - د . مذكور فى الفلسفة الإسلامية ج١ ص ٨٩ ، د . عبد الرحمن
مرحبا . من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية ص ٤٤٩ ، لويس
جاردييه . التوفيق بين الدين والفلسفة ص ١٣٩ (ضمن الفارابى
والحضارة) .

١٠ - آراء أهل المدينة ص ٧٧ - ٧٨ ، السياسة المدينة ص ٦٩ .

١١ - آراء أهل المدينة: ص ٧٩ ، د . عبد المجيد الغنوشى الأسس
التشكوكية والعضوانية للفيلسوف الفارابى ص ١٠٢ - ١٠٣ . (ضمن
الفارابى والحضارة) .

١٢ - آراء أهل المدينة: ٨١ - ٨٢ .

١٣ - المرجع السابق: ص ٨٤. وانظر أيضا الشهرستاني: نهاية الإقدام: ص ٤٤٧: ص ٤٤٨.

١٤ - المرجع السابق: ص ٨٤ - ٨٥.

١٥ - تحصيل السعادة: ص ٨٨، د. خليل الجحر: تاريخ الفلسفة العربية: ج ٢. ص ١٥٣.

وانظر أيضا رسائل إخوان الصفا: المجلد الثالث. ص ٤٩٣ - ص ٤٩٦.

١٦ - فصوص الحكم: فص ٤٠، ص ٤٠.

١٧ - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: ص ٢٧٩.

١٨ - تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص ١٥٩. تحقيق د. عبد الهادي أبو ريذة.

١٩ - د. ألبير نصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص ٢١، وانظر أيضا:

Der Musterstat, ALFARABI, P. 75 - 59.

٢٠ - آراء أهل المدينة: ص ٧٦، ن. توفيق الطويل. التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام: ص ٧٧.

(*) يرى الفارابى أن "الوهم" قوة نفسانية أكثر تجريدا للشيء المحسوس من الخيال من ناحية والمتخيلة من ناحية أخرى، فالوهم يدرك من المحسوس مالا يحس، ويعرفه "ابن سينا" بأنه القوة التى تدرك معانى جزئية غير محسوسة، مثل إدراك الشاة معنى فى الذنب غير محسوس (عيون الحكمة ص ٣٨ - ٣٩). وأخذ ابن سينا بهذه القوة يعد مخالفا لأرسطو، لأن هذا لم يقبل بوجودها. فهى إذن

ليست من ابتكار ابن سينا كما يقول، "مؤكد" إذا سبقه إليها
الفارابي.

Melange du philosobhie juive est Arabe, p. 364.

والفارابي لم يحدد عملاً لهذه القوة، بينما حدد لها ابن سينا
وظيفة تتلخص في إدراك المعنى غير المحسوس، وهي ليست متميزة
عن الخيال. ولذا فقد اتجه ابن رشد إلى إلغاء عمل هذه القوة قائلاً
أن عملها متضمن في القوة المتخيلة بحيث لا يكون هناك أى مجال
للقول بها واقتراض عمل لها بالتالى. (ابن رشد. المحسوس
والمحسوس ص ٢١٠).

٢١ - فصوص الحكم. فص ٣٧ - ٣٩.

٢٢ - د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ج ١. ص ٧٣،
د. البير نصرى نادر: آراء أهل المدينة: ص ٢٦.

٢٣ - آراء أهل المدينة: ص ٦٩، فصوص الحكم: فص ٣٦،

٢٤ - التعليقات: ص ١٤ - ١٦.

٢٥ - جواب مسائل: ص ٦٣.

٢٦ - آراء أهل المدينة: ص ٧٤ - ٧٦.

٢٧ - د. جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان. ص ١٣٥، د. البير
نصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص ٢٦.

٢٨ - آراء أهل المدينة: ص ٧٦.

٢٩ - د. مذكور في الفلسفة الإسلامية: ج ١. ص ٧٣ - ٧٤،
الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام. ص ٤٩٨.

٣٠ - ص ٢٨٤، كذلك عقد الفارابي فى كتابة " آراء أهل المدينة
الفاضلة " فصلين متتاليين " فى سب المنامات، وفى الوحي ورؤية
الملك " .

٣١ - المرجع المذكور. ص ٢٨٨، من رسائل الكندى الفلسفية تحقيق
د. أبو ريدة.

٣٢ - المرجع السابق: ص ٢٨٨، ضمن رسائل الكندى الفلسفية.

٣٣ - آراء أهل المدينة: ص ٧٦، د. محمود رزوق: تمهيد للفلسفة.
ج٣. ص ١٥٠.

٣٤ - د. على عبد الواحد وافى: آراء أهل المدينة: ص ١٢ من
المقدمة. انظر أيضا: آراء أهل المدينة: ص ٧٢ - ٧٣، د. عثمان
لجاني: الإدراك الحسى عند ابن سينا. ص ٢١١.

٣٥ - د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية. ج١. ص ٩٥.

٣٦ - فصوص الحكم: فص ٤٢. ص ٤١.

٣٧ - أحمد أمين: ظهور الإسلام. ج٣. ص ١٣٦ - ١٣٧، مصطفى
عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام. ص ٥٧ - ٥٨.

٣٨ - فصوص الحكم. فص ٢٩. ص ٣٧، وانظر أيضا ابن خلدون:
المقدمة ص ٨.

٣٩ - آراء أهل المدينة: ص ٨٦.

٤٠ - السيد رشيد رضا: الوحي المحمدى ص ٢٥، ابن خلدون:
المقدمة ص ٧٩، د. توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى
الإسلام. ص ٢٧.

٤١ - الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد. ص ٨٥، مصطفى عبد
الرازق: بين الدين والوحي والإسلام: ص ٤٦: ص ٥٩. وانظر
أيضا. د. عاطف العراقي: محمد عبده - الإسلام دين العلم
والمدينة ص ٥٠.

٤٢ - الفارابي: فصوص الحكم. فصوص ٤٦. ص ٤٢، المعجم
الفلسفي: ص ٢١٣، ابن سينا: رسالة في القوى الإنسانية
وإدراكاتها. ص ٦٦ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات.

٤٣ - فصوص الحكم: فصوص ٤٦. ص ٤٢.

٤٤ - مصطفى عبد الرزاق: بين الدين والوحي والإسلام.. ص ٥٦:
ص ٥٧، الإمام محمد عبده رسالة لتوحيد: ص ٨٥.

٤٥ - د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ج١. ص ٩٦، الدعاوى
القلبية: ص ١١.

٤٦ - مصطفى عبد الرزاق: بين الدين والوحي والإسلام. ص ٥٧.

٤٧ - السجستاني: كتاب إثبات النبوات ص ١٥، الشهرستاني: نهاية
الآقدام. ص ٤٦٢، القاضي عبد الجبار: الجيار - المغنى. ج ٥.
ص ٩ - ١٣.

٤٨ - د. مذكور. في الفلسفة الإسلامية: ص ٩٨، أحمد أمين: ظهر
الإسلام. ج ٣: ص ١٣٦ - ١٣٧.

٤٩ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٣٧.

٥٠ - د. مذكور. في الفلسفة الإسلامية: ج١. ص ٩٦.

٥١ - إثبات المفارقات: ص ٨.

٥٢ - لويس جارديه: التوفيق بين الدين والفلسفة ص ١٣٤ - ١٣٥ .
(ضمن الفارابي والحضارة).

53 - Richard Walzer, Greek into Arabic, P. 211 - 212.

٥٤ - لويس جارديه: بين الدين والفلسفة ص ١٣٥ .

٥٥ - مجلة المورد العراقية: العدد الخاص بمهرجان الفارابي . المجلد الرابع . ٣ / ١٩٧٥ م ص ٣٨ . وما بعدها .

٥٦ - آراء أهل المدينة: ص ٨٦ .

٥٧ - د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام . ص ١٥٣ .

٥٨ - كتاب المهلة: تحقيق د. محسن مهدي ص ٤٦ - ٤٧ ، كتاب
الحروف: تحقيق د. محسن مهدي: ص ١٥١ - ١٥٢ .

٥٩ - تحصيل السعادة: ص ٤٠ - ٤١ ، وانظر أيضا: الشيخ مصطفى
عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . ص ٧٩ .

٦٠ - د. أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية . ص ٥٥ المقدمة ، د.
جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان: الكندي . ص ٤٥ - ٤٦ .

٦١ - د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٠٨ (ومع ذلك فهناك
من الباحثين من حاول أن يضعف من بيان هذا التأثير بقوله: أن
ابن سينا لم يظهر حماسة شديدة في تبنيه للنظرية الفارابية، بحيث
أدى ضعف هذه الحماسة إلى ترك الفيلسوف الحديث عن النبوة،
لأنها ليست من أفكاره المشرقة . د. عابد الجابري: نحن والتراث .
ص ١٦٠)، انظر أيضا: د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية .
ج١ . ص ١٠١ - ١٠٣ .

- ٦٢ - د. مذكور. فى الفلسفة الإسلامية: ج١. ص ١٠٤.
- ٦٣ - رسائل إخوان الصفا: ج٣. ص ٣٨٥، ٤٩٣، ص ٤١٦ - ٤١٩.
- ٦٤ - ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٧٤٧ : ٧٥٨.
- ٦٥ - الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد. ص ١٦٥.
- ٦٦ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين. ج٢. ص ٤٤٨، مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام: ص ٦٤، د. أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام. ص ١٥٤ - ١٥٦.
- ٦٧ - د. مذكور. فى الفلسفة الإسلامية: ج١. ص ١٠٧، مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام: ص ٦٤.
- ٦٨ - ص ١٢٤ وانظر أيضا ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٧٥٥ : ٧٥٧. وانظر أيضا: الاقتصاد فى الاعتقاد. ص ٨٨.
- ٦٩ - المنقذ من الضلال: ص ٣٣.
- ٧٠ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين. ج ٢. ص ٣٨٩ - ص ٤٠٠.
- ٧١ - المرجع السابق: ص ٤٠٦.
- 72 - Wulf (M), History Mediaeval Philosophy, II, P. 131.
- وانظر أيضا: د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية. ج١. ص ١١١.

نتائج البحث

بعد دراستنا لفلسفة الفارابى الطبيعية والإلهية، أستطيع أن أقول أن دراستنا لهذين الجانبين من فلسفته، والوقوف على آرائه فيهما لم يكن ميسورا دون التعمق فى فلسفته ككل، وفهم مرامى ألفاظه وعباراته، بل والتطرق إلى تصنيفه للعلوم للوقوف على مكانة العلم الطبيعى والعلم الإلهى من مذهبه الفلسفى، وكذلك معرفة موضوعها ومنهجها. ولعل ذلك ما دفعنى إلى أن أخصص الفصل الثانى لتناول منهج الفارابى موضحة خصائصه وسماته وخاصة فى الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية وقد توصلت منها إلى:

أولا: على الرغم من اهتمام الفارابى بالعقل واعتماده الطريق البرهانى ووثوقه به، ورغم نقله للمقدمات الغير يقينية، إلا أنه لم يستخدم الطريق البرهانى العقلى أو المقدمات اليقينية التى تصل إلى مستوى البرهان فى كل قضاياها الطبيعية والميتافيزيقية، بل أن الفارابى وهو الحريص على التمييز بين الطريق الجدلى الكلامى، والطريق الفلسفى البرهانى قد وقع فيما كان يخشاه واستخدم مقدمات جدلية فى بعض قضاياها الطبيعية والإلهية.

ثانيا: اعتبر الفارابى أن العلم الطبيعى ليس سوى مرحلة نحو العلم الإلهى، ورغم تحديده لموضوع العلم الطبيعى ومنهجه، والعلم الإلهى ومنهجه من خلال تصنيفه للعلوم، إلا أنه فى نظريته للعلوم الطبيعية وصلتها بالعلم الإلهى لم يتحرر من تلك النظرية الارسطية التى تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الامور، وإنما تبينها الفلسفة الاولى.

وقد تبين لنا أن البحث عن الوجود المطلق ومبادئه التى يهتم بها العلم الإلهى لم تكن عند الفارابى بمعزل عن العلم الطبيعى بموجوداته الجزئية وقوانينه الخاصة. فهو يتطلق من مقولات العالم الطبيعى وقوانينه بحيث يصل إلى نظرياته الميتافيزيقية التى تستند على مقولات هذا العالم. فمن دراسته لموضوع الحركة وأحكامها يصل المحرك الأول، ومن بحثه العلاقة بين الأسباب ومسبباتها يصل إلى تقرير نظرية السببية فى مجال الطبيعة، ثم يرتقى منها إلى ما لا يمكن أن يكون له من غيره سبب فى مجال الألوهية، وهو يتقل من المادة الأولى أو الهوىلى إلى المحرك الأول أو المبدأ الأول.

وهكذا كانت الرؤية الروحانية الميتافيزيقية للفارابى من الاتساع حتى أنها شملت الفلسفة الطبيعية بأسرها، وأن دل ذلك على شىء فإنما يدل على أن الفارابى قد أزال الحواجز بين ما هو طبيعى وما هو ميتافيزيقى، وهو لا يخضع الميتافيزيقيا للطبيعة بل على العكس من ذلك فهو يسعى لأن يصبح للبحث الطبيعى بعدا ميتافيزيقيا، وبذلك تميز الفارابى عن أرسطو فى تحطيم الحواجز بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة، ولو كان الفارابى قد أدرك أن العلم الطبيعى لا بد له من بحث الأمور الجوهرية الخاصة به حتى ما يبدو منها متعلقا فى ظاهرة بالأمور الإلهية لكان هذا أجدى وأنفع للعلم الطبيعى، ولتقدم خطوات نحو الاستقلال عن الفلسفة بمعناها الميتافيزيقى، ولكن فى ظل النظر إلى الفلسفة على أنها علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون وليس علما جزئيا يصبح من الضرورى بل من المنطقى التلازم والترابط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية، وهذا ما فعله الفارابى فى أكثر الموضوعات التى تناولها كمبادئ الموجودات الطبيعية (الصورة والمادة) وفكرة القوة والفعل، وعلل الموجودات، والحركة، والزمان، والمكان... الخ.

ثالثا: أن الفارابى قد اعتبر أن العلم النظرى أهم من العلم العملى وأفضل، لأنه يطلب لذاته ولأنه الوسطة للانتقال إلى معرفة الله والفلسفة الأولى، وهنا تبرز سيطرة الفكر المثالى والمرحلة الدينية الميتافيزيقية، حيث اعتبر العلم الذى يتناول الله والأسباب القصوى للموجودات هو العلم الأسمى، وأعطيت العلوم الطبيعية التى موضوعها المادة والحركة المرتبة السفلى من العلوم النظرية.

ولذلك نستطيع القول: بأن فكرة الأفضل والأشرف كانت تسيطر على منهج الفارابى فى مختلف القضايا التى عالجها، وعلى سبيل المثال عندما تناول مبادئ الموجودات الطبيعية أعطى الصورة أفضلية على المادة، كما أنه أعطى النفس أفضلية على الجسد، والعقول على مراتب الموجودات الأخرى، والعقل المستفاد على العقل الهولانى... الخ.

رابعا: إن نظرة الفارابى فى تفسيره لمبادئ الجسم الطبيعى (أى الصورة والمادة) كانت نظرة كيفية لا كمية، فهى تعطينا وصفا لكنها لا تستطيع تقديم تفسير محدد ودقيق خاصة وأن الفارابى رغم متابعته لأرسطو فى القول بالمادة والصورة كمبدأين بالذات للموجودات الطبيعية، والعدم كمبدأ بالعرض، إلا أنه حين أعطى الصورة للموجودات الأولية وفضلها على المادة قد ذهب مذهب أفلاطون مما أدى إلى اضطراب مذهبه فى المادة والصورة، وأفسد عليه بعض جوانب التطبيقات التى رتبها على القول بالمادة والصورة، كما أن اتجاهه إلى المجال الميتافيزيقى يستعير منه أحد المبادئ لتفسير كيفية تعلق الهولوى بالصورة هو اتجاه خاطئ، لأنه

قد خلط بين دراسته للمادة والصورة كمبدأين للموجودات الطبيعية الساكنة والمتحركة، وبين دراسة السبب أو المبدأ الفاعل الذى عن طريقه تتضح ماهية الجسم الطبيعى.

وهكذا اصطبغت نظريته فى مبادئ الموجودات الطبيعية بصبغة ميتافيزيقية حجبته عنه وعن دارسى فلسفته التفسير الطبيعى الحسى لكيفية تعليق الهىولى بالصورة.

خامساً: أن بحوث الفارابى فى السببية وإن دارت حول دراسة علل الموجودات وهى (المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية)، ومحاولة الكشف عن خصائص معينة لكل شىء من خلال بحث العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهل هى علاقة ضرورية يقينية أم أنها ليست كذلك؛ إلا أنه فى تناوله لموضوع السببية قد خلط بين مجالات مادية طبيعية، وبين مجالات إلهية ميتافيزيقية.

ومما لا شك فيه أن تأكيده على الطبيعة الخاصة لكل عنصر وفعل كل موجود من الموجودات قد قاده إلى نفى الاتفاق والمصادفة، فكل ما يحدث فى الكون يحدث وفقاً لقانون العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، كما أن تركيزه على الكشف عن خصائص معينة لكل شىء قد أدام إلى أن يبطل علم أحكام النجوم لأنه يقوم على أمور ظنية اتفافية يتمثل فيها الجمع بين أمور ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط.

كما أنه انتقل من بحث العلاقة بين الأسباب ومسبباتها فى ظواهر عالم الطبيعة إلى السبب الأول أو العلة الأولى الفاعلة والغائية، فهناك تلازم حتمى ولزم ضرورى بين الفعل والفاعل والانفعال، كلما كان فعل الفاعل مؤثراً فى المنفعل القابل

للانفعال، وهذا القول يجعله يؤكد حتمية العلاقة السببية، أن لكل ما يحدث حتما سببا، ولا شيء يحدث بلا سبب حتى أن العلم الطبيعي هو العلم بالأسباب أو علم، التعليل بالعلل الأربعة اللازمة لوجود الأجسام وما يحل بها ويتصل من الظواهر.

كذلك العلم الإلهي هو بحث في السببية والتعليل وتبيان كيفية الارتباط بين الموجودات وظواهرها العارضة، إذ يرتقى صاعدا من الموجودات المتكثرة المتناهية المتفاضلة بالكمال إلى الواحد اللامتناهى، الكامل، الأول الذى ليس لوجوده سبب، وهو العلة الفاعلة والغائية، وبذلك خالف الفارابى أرسطو الذى اعتبر العلة القصوى غائية فقط، كما خالف الأشاعرة من المتكلمين الذين لا يقرون إلا بوجود علة واحدة فاعلة وخالقة وهى الله، ويرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية.

سادسا: إذا كانت الحركة هى المفتاح الرئيسى لفلسفة الفارابى الطبيعية وذلك من حيث أن الطبيعة هى مبدأ الحركة والتغير، وأن العلاقة بين المادة والصورة قائمة على الحركة (إذ أن تعشق الهوى المستمر لتحقيق وجودها بالحصول على صورة ما هو إلا حركة، كما أن الصورة تقتضى بطبيعتها أن تكون فى حالة حركية حتى تضاف إلى الهوى).

كذلك العلاقة بين العلل الأربع قائمة على الحركة، كما أن الحركة هى أساس تقسيم العالم إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر (أى حسب الحركة الدورية للأفلاك، والحركة المستقيمة للعناصر).

هذا بالإضافة إلى أن الحركة هي أصل الزمان وأساسه، وأن الحركة لا يمكن أن تتم إلا في مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لكي توجد له الحركة وجود الخلاء وبالتالي فهو ليس موجواً.

فإننا يمكننا القول بأنها لم تقف عند حدود الفلسفة الطبيعية للفارابي فحسب، بل أنها تطرقت إلى مجالات ميتافيزيقية، فقد كانت أساس قول الفارابي بالفيض، وكذلك حركة العقول وانتقالها من عقل هيولاني إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد يتحرك ليتصل بالعقل الفعال ويتلقى منه الفيض والإلهام، كما أن الحركة تعتبر جزءاً أساسياً من مفهوم قدم العالم، إذ أن أحد أدلة الفارابي لإثبات قدم العالم هو الدليل القائم على قدم الحركة والمحرك والتحرك.

سابعاً: أن الفارابي إذا كان قد انتهى متابعاً في ذلك أرسطو إلى أن الزمان لا متناهي نظراً لتعلقه بالحركة التي لا ابتداء لها ولا نهاية، وأن الزمان متصل لا يتركب من أنات، وكذلك الحركة لا تتركب من أجزاء لا تتجزأ (مع أن الحركة يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية)، وأن الحركة ليست متصلة اتصالاً مباشراً بالزمان إلا من حيث أن الحركات تتم في المكان والزمان في كل مكان، فالمكان أيضاً متصل لأنه تتم فيه الحركة المتصلة، فإنما كان يقصد من ذلك الوصول إلى المحرك الأول، ولذلك فهو يقرر أن الحركة والزمان والمكان كل منهم حادث ولكن حدوثهم هو حدوث إبداع لا حدوث زمان، أي أن محدثهم بتقدمهم بالذات لا بالزمان.

ثامناً: أن الفارابي قد نسب حدوث الكون والفساد، وتنوع الموجودات في عالم الطبيعة إلى تأثيرات العالم العلوي، كما أنه في تقريره

لنظريته فى الكون والفساد مثلاً قد أضفى على العناصر الأولية " كالتراب والماء والهواء والنار " صفات كيفية نظراً لاستناده على فكرة القوة والفعل التى تقوم على جذور ميتافيزيقية .

ولاشك أن هذه الآراء قد فقدت قيمتها تماماً إذا قسناها بالنظر إلى العصر الحديث الذى اهتم بالتفسير الكمى .

ولكن رغم ذلك فإن رأى الفارابى فى الكون والفساد من جهة، والاستحالة من جهة أخرى يجعلنا نقول أن الفارابى يضع الاستحالة داخل الكون والفساد، ورغم تمييزه كل حركة عن الأخرى، إلا أنه يرى أن هناك طبائع ثابتة للعناصر الموجودة فى عالم الكون والفساد، وهناك أيضاً تغيرات تعتريه نتيجة للاستحالة ولكنها لا تؤدى إلى نفي طبيعتها " وأن هذه الاسطغقات الطبيعية التى هى أصول الكون والفساد، قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض، وأن الكائنة الفاسدة تحدث بأمزجة تقع فيها نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة مقومة " .

تاسعاً : أن الفارابى فى تصوره لفكرة الألوهية رغم ظهور العنصر الإسلامى البارز عنده، إلا أنه قد تأثر بالفلسفة الأرسطية بوجه عام وبمقالة اللام من كتاب الميتافيزيقيا لأرسطو بوجه خاص، كما أنه ردد بعض عباراته مثل قول أرسطو " الواحد عقل يعقل ذاته " . ولكن الفارابى لم يقف عند حدود مضمونها الذى جاءت به فى الفلسفة الأرسطية، وكان من المنطقى أن يختلف تصوره لها بحكم مؤثرات إسلامية، فأضاف أن واجب الوجود بذاته عقل محض ومعقول محض، فإذا عقل واجب الوجود ذاته وعقل أنه مبدأ كل وجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها،

فالعلاقة بين واجب الوجود وبين الموجودات الواجبة بسببه علاقة وثيقة فهو علة لها، والعلم بالعلة يقتضى العلم بالعلول، وهو سبحانه يحيط بكل شيء علما، ولكن علمه للأشياء يكون على نحو كلى.

عاشرا: يعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين قدموا عددا من الأدلة على وجود الله تميز كل منها باستناده إلى فكرة غير التى استند إليها غيره من الأدلة، فمن أدلة يقوم أولها على ضرورة الوصول من الحركة إلى المحرك الأول، ويستند ثانيها إلى فكرة العناية والغاية، ويعتمد ثالثها على استحالة تسلسل العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية وهو دليل العلة التامة، إلى دليل ينظر فى فكرة الوجود ذاتها ويستدل منها على وجود واجب الوجود وهو دليل الماهية والوجود، ودليل الممكن والواجب.

وإذا كانت بعض هذه الأدلة تمثل طريق الصعود، والأخرى تمثل طريق النزول، فإن الفارابى قد فضل طريق النزول واعتقد أنه أوثق وأشرف لأن معرفة الله بخصائصه وصفاته من شأنها أن تؤدى إلى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه، لكن معرفتى بهذا العالم المحسوس قد لا تؤدى إلى معرفة الماهيات أو الوجود إلى ماهيته عين هويته.

ولاشك أن هذه الأدلة جميعها كان له أثرها على المفكرين الذين عاشوا فى المشرق والمغرب حيث أننا نجد أكثر هذه الأدلة قد ترددت عند بعض من جاء بعده من المفكرين.

حادى عشر: أن الفارابى فى تفسيره علاقة الله تعالى بالعالم ارتضى القول بالفيض، ووجد أن هذا الحل الفيضى ليس بعيدا عن

الوحي أو مناقضا له، فالوحي يتحدث عن الخلق بمعنى تبعية المخلوق للمخلوق، والفيض يعطى نفس التبعية أيضا وإن كان هذا الحل يرتضى العقل الذى يجد صعوبة فى قبول القول القائل بالخلق من العدم وفى الزمان.

من أجل ذلك عرض الفارابى مذهبه الفيضى بمستويين مختلفين:

أحدهما يمثل المستوى العقلى ويرضى أصحاب العقول من الفلاسفة، والآخر طريق ذوقى يتحدث عن النظرية بأسلوب خاص فى التفسير المصطلح، وهو يرضى أصحاب الذوق ممن يفسرون الخلق تفسيرا يرتبط بالعقيدة والوحي.

وفى الحقيقة أن نظرية الفيض وإن ساعدت على حل بعض المشاكل الفلسفية كمشكلة الوحنة والكثرة، ومشكلة الشر وتبريره، ومشكلة المعرفة، وصلة القديم بالحديث، وظهور الأنواع الجديدة، وحل مشكلة أصل الحركة الكونية... الخ، فإن هذه الحلول قد اختلفت الأقاويل فى تقدير قيمتها، وقد تعرضت النظرية لهجوم عنيف من جانب الفلاسفة والمتكلمين نظرا لما ترتب عليها من نتائج كالقول بقدم العالم، وعدم عناية الله بالعالم، وعدم بعث الأجساد.

ثانى عشر: أثبت الفارابى أن الله تعالى مرید وأنه فاعل للعالم منذ الأزل بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل، وقد أوجد الله العالم منذ الأزل وعن طريق الإبداع فالعالم قديما بالزمان محدثا بالذات لأن العالم يستمد وجوده ووجوده من الله، ولا يعنى هذا أن الله فاعل مطبوع، لأن

الفاعل المطبوع قد يتأخر فعله عنه ولو لحظة، فאלله فاعل مختار رغم أن فعله معه دائماً.

ولاشك أن اعتماد الفارابي على دليل العلة التامة، وما يترتب عليه من استحالة الترجيح بلا مرجح كانت من أقوى الدوافع التي جعلته ينتهي على إثبات قدم العالم زماناً وحدوثه بالذات.

ثالث عشر: تعتبر نظرية الاتصال التي قال بها الفارابي من جملة الإضافات التي أضافها يجده الخالص إلى الفلسفة الإسلامية بعد أن استمد أصولها من أرسطو ومدرسة الإسكندرية، والبيئة الإسلامية المحيطة به.

وقد اعتبر الفارابي أن تحقيق السعادة المنشودة لن يكون عن طريق تطهير النفس، والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات، فبالعلم والعلم وجدّه يصبح العقل الهبولاني الذي حصلت فيه المعقولات عقلاً بالفعل، ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقلاً مستفاداً يشرق عليه العقل الفعال فيتححرر من المادة وتحلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والإلهام.

ورغم أن الفارابي كان راعداً متقشفاً في حياته العملية، إلا أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلاً إلى الاتصال والمعرفة، وإنما سعى إلى ذلك بالتأمل والتفكير ووضع منهجه في الاتصال وهو يتلخص في: ممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة ومن منزلة إلى منزلة ابتداءً بعلم العدد، فالأجسام السماوية،

فالمبادئ الطبيعية، فمبادئ الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل
الفعال، فالوجود الأول الذى تنبثق عنه الموجودات جميعا،

والاتصال الذى يقول به الفارابى لا يعنى اتحداً نفس
الإنسان بالعقل الفعال، ولا يعنى حلول اللاهوت فى الناسوت
كما يقول بعض المتصوفة. حقا إن العقل المستفاد قد اتصل بالعقل
الفعال وسعد بلفائه ولكن دون أن يغنى فيه أو يتحد به، وذلك
لأن العقل المستفاد يظل فى وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفا عن
العقل الفعال.

رابع عشر: أن معالجة الفارابى لموضوع الاتصال لا تخلو من أبعاد
معرفية وميتافيزيقية وضحت من إثبات الفارابى وجود جوهر غير
جسمانى مفارق (وهو النفس) حيث يكون باستطاعتها الاتصال
بالعقول المفارقة، كما وضحت من نظريته فى مراتب العقول
واعتقاده أن معرفة الماهيات ليس عن طريق انتزاع العقل الإنسانى
لها من الأشياء الخارجية، بل يتم ذلك بواسطة الفيض. بمعنى أن
تصور الكلى يكون صادرا عن العقل الفعال أكثر منه نتيجة لقوة
التجريد الخاصة بالعقل الإنسانى.

كما أن قوله بالاتصال يعتبر نتيجة منطقية لفلسفته الفيضية
والميتافيزيقية والطبيعية، فالفارابى فى تقسيمه للعالم إلى عالم ما
فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، قد بين أن لهذا
العالم نظاما فلكيا أساسه أن كل سماء لها قوة روحية أو عقلا
مفارقا يشرف على حركتها ومختلف شئونها، وآخر هذه العقول
هو "العقل العاشر" وهو نقطة الاتصال بين العالمين، وهو سبب
وجود الأنفس الأرضية من جهة والعناصر بمعونة الأفلاك من

جهة أخرى، فهو الذى يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهاى الجسم لقبولها فتحل فيه حلول الصورة فى المادة ولذلك سماه الفارابى " واهب الصور " ، وذلك لانه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر من ذات الخالق فاضت عه النفوس الإنسانية، وإذا فكر فى ذاته على أن وجوده مستمد من الله فاضت عنه العناصر الاولى التى يتألف منها العالم وتعاونه فى هذا الامر الاخير الاجرام السماوية.

وهكذا كانت نظرية الاتصال عند الفارابى مزجاً بين الميتافيزيقيا التى تبحث فى كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود، وبين المعرفة أى معرفة الله تعالى وكيفية الوصول إليه وكيف يدرك الإنسان حقيقته حتى تتم له السعادة القصوى.

خامس عشر: كذلك كان الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين اهتموا بموضوع النبوة وبيان أهميتها كمفهوم ضرورى للإنسانية جمعاء، وإذا عرفنا أنه لم يكن لفلاسفة اليونان نظرية فى النبوة يسترشد بها الفارابى أدركنا عمق هذه المحاولة وأهميتها لمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين.

وقد تمثلت دوافعه إلى ذلك فى رد شبهه منكرو النبوة كابن الرواندى وأبى بكر الرازى، ووضع قاعدة استند إليها أصحاب النظر فى تثبيت فكرة النبوات، كما أنه أراد أن يقيم حكماً يسود فيه العقل ويكون قادراً على توجيه المجتمع وتوجيه دينه سياسياً واجتماعياً، فلم يجد شخصاً تتوافر فيه كافة الخصال عن حاجة ضرورية فى المجتمع وبحيث لا تستقيم أمر الحياة إلا به. ومن هنا اعتبر الفارابى النبوة ضرورة اجتماعية وسياسية.

وفى تناوله لمشكلة النبوة اعتمد الفارابى منهجا دينيا عقلانيا
اندماج فيه الدين والفلسفة والسياسة والاجتماع، كما أبرز دور
المخيلة وقدرتها على تجاوز العالم الحسى وتلقى الوحي والإلهام
من العالم الإلهى ليحل مشكلة النبوة، يقيم جسرا بين النبى
والفيلسوف وبالتالي يسند رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبى أو
الفيلسوف فى مجتمع فاضل لا يتغير يسود فيه العقل.

ورغم أن الفارابى قد فسر النبوة تفسيرا فلسفيا، إلا أنه لم
يخرج كثيرا عما جاء به الشرع، وهو وإن لجأ إلى التأويل فى
بعض الأحيان إلا أن عذره أنه أراد الدفاع عن النبوة من جهة،
وتثبيت فكرة النبوة من جهة أخرى، والتوفيق بين الدين والفلسفة
من جهة ثالثة.

سادس عشر: من خلال تناولنا لمشكلة النبوة عند الفارابى أمكننا رد
بعض الاتهامات التى وجهت إليه، وذلك من واقع نصوصه
وآرائه، من هذه الاتهامات: ذهاب بعض الباحثين إلى أنه فتح
باب النبوة على مصراعيه أمام جميع البشر حين جعل الإنسان ذا
المخيلة القوية لديه القدرة على الاتصال بالعقل الفعال وتلقى
للناس الوحي والإلهام منه.

وحقيقة الأمر أنه إذا كان الناس جميعا لديهم القدرة على
الاتصال بالعقل الفعال، فإن هذه القدرة تكون بالقوة فقط ولا
تتصف بالفعل والكمال إلا لأولئك الصفوة المختارة من بنى البشر
الذين ندعوهم بالأنبياء من حباهم الله بمخيلة قوية واختارهم
لتلقى أوامره.

أما اتهام البعض الآخر له بأنه يضع النبى فى منزلة دون منزلة الفيلسوف، لأن الأول يصل عن طريق المخيلة فى حين يصل الثانى عن طريق العقل، وأن الفارابى قد فضل المعلومات العقلية على المعلومات المتخيلة، فحقيقة الأمر أن هذا الاتهام ليس له أساس من الصحة، إذ أنه حينما أعتقد أن معرفة الماهيات أو الكليات ليس عن طريق انتزاع العقل الإنسانى لها، بل بواسطة الفيض الإلهى اعتبر أن المخيلة والعقل سواء بسواء. فسواء كانت المعلومات مكتسبة عن طريق المخيلة أو عن طريق العقل فهى واحدة وعلى درجة واحدة ما دام مصدرها واحد وهو العقل الفعال. فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذى أخذت عنه، والنبى والفيلسوف يرتشفان من معين واحد. ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة الفلسفية والحقيقة النبوية هما على السواء ونتيجة من نتائج الوحي وأثر من آثار الفيض الإلهى على الإنسان.

والذى يتمتع بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف، فبينما النبى يستطيع الاتصال بالعقل الفعال واستلام الرسالة من الله تعالى، نجد الفيلسوف لديه القدرة على الاتصال فقط ويحمل دلالة فلسفية فقط، بينما يحمل النبى دلالة النبوة ودلالة الفلسفة معا، ومن هنا كان تأكيد الفارابى أكثر من مرة أن كل نبى فيلسوف، وليس كل فيلسوف نبى.

وهكذا ظهر نبوغ الفارابى فى مجال الإلهيات كما ظهر من قبل فى مجال الطبيعيات وما عرضنا له من نظريات إنما قصد به الفارابى التوفيق بين الدين والفلسفة، وإثبات أن أحدهما لا يناقض الآخر، وبذلك يكون الفارابى

قد وضع بعملية التوفيق هذه حجر الأساس للفلسفة الإسلامية كلها، وطبعها بطباعه بحيث قدر لها الانتشار في سائر أرجاء العالم.

تلك كانت أهم النتائج التي توصلنا إليها في كتابنا عن الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي". وكل ما نرجوه أن نكون قد وقفنا، وأن تكون هذه المحاولة المتواضعة. قد أضافت شيئا جديدا على مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية.



مصادر ومراجع البحث

أولاً، مؤلفات الفارابى فى الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية،

يرجع فى ذلك إلى الفصل الأول من ص ٥١ إلى ص ٦٠.

ثانياً، المصادر والمراجع باللغة العربية،

١- المراجع والمصادر:

١ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء. فى ثلاث أجزاء. دار الفكر. بيروت. ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م.

٢ - ابن الأثير: (أبو الحسن على بن أبى الكرم الشيبانى): الكامل فى التاريخ. ج ٨. دار صادر، ودار بيروت، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

٣ - ابن العبرى (غريغوريوس): أبو الفرج بن هارون الطيب المالطى. تاريخ مختصر الدول. دار المشرق. بيروت. طبعة الأب أنطون صالحانى اليسوعى ١٨٩٠ م.

٤ - ابن العماد: شذارات الذهب فى أخبار من ذهب. نشر مكتبة القدس القاهرة.

٥ - ابن القفطى (جمال الدين أبو الحسن على القاضى الأشرف): أخبار العلماء بأخبار الحكماء. مطبعة السعادة. القاهرة ١٣٢٦ هـ.

٦ - ابن النديم: الفهرست. مصر ١٣٤٨ هـ.

٧ - ابن باجة (أبو بكر بن الصائغ): رسالة الاتصال. تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني. نشرت مع كتاب تلخيص كتاب النفس - ط ١. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠ م.

٨ - _____: تدبر المتوحد. تحقيق د. ماجد فخري. بيروت ١٩٦٨ م.

٩ - _____: كتاب النفس. تحقيق محمد صغير المعصومي. المجموع العلمي العربي بدمشق ١٩٦٠ م.

١٠ - ابن حزم: (أبو محمد علي بن أحمد): الفصل في الملل والأهواء والنحل. ط ١. المطبعة الأدبية. القاهرة ١٣٢١ هـ.

١١ - ابن حوقل: صورة الأرض. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت.

١٢ - ابن خلدون: المقدمة. تحقيق د. علي عبد الواحد وافي. ج ٣، ٤. ط ١ لجنة البيان العربي ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م.

١٣ - ابن خلكان: (أبو العباس شمس الدين): وفيات الأعيان وأباء أبناء الزمان. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م.

١٤ - ابن رشد: (أبو الوليد): تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. ط ٣. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٨ م.

١٥ - _____: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق الأب موريس بويج. في ثلاث مجلدات. المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٩٣٨ م - ١٩٥٣ م.

١٦ - _____: تلخيص ما بعد الطبيعة. تحقيق د. عثمان أمين.
مكتبة مصطفى البابين الحلبي. القاهرة ١٩٥٨ م.

١٧ - _____: تلخيص كتاب النفس. تحقيق د. أحمد فؤاد
الأهواني ط١. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠ م.

١٨ - _____: تلخيص كتاب الحس المحسوس، تحقيق د. عبد
الرحمن بدوي. ضمن كتاب النفس لأرسطو طاليس،
مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٥٤ م.

١٩ - _____: رسالة هل يتصل بالعقل الهولاني العقل الفعال
وهو متلبس بالجنهم. ونشرها د. أحمد فؤاد الأهواني
مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد. مكتبة النهضة
المصرية ١٩٥٠.

٢٠ - _____: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق
د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥ م.

٢١ - _____: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من
الاتصال. بيروت ١٩٦١ م.

٢٢ - ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله): الإشارات والتنبيهات
(القسم الطبيعي والقسم الإلهي) دار المعارف بالقاهرة
١٩٥٧ م.

٢٣ - _____: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. طبعة
القاهرة ١٩٣٨ م.

٢٤ - _____: عيون الحكمة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوي.
وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٠ م.

- ٢٥ - _____ : الشفاء : الطبيعيات والإلهيات . تحقيق الأب جورج قناتوى ، وسعيد زايد . مراجعة د. إبراهيم مذكور - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٩٦٠ م .
- ٢٦ - _____ : رسالة فى القوى النفسانية نشرها د. أحمد فؤاد الأهوانى ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م ضمن مجموعة رسائل لابن سينا . دار إحياء الكتب العربية . القاهرة .
- ٢٧ - _____ : رسالة الحدود . ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات . القاهرة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م .
- ٢٨ - _____ : رسالة فى الأجرام العلوية . ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات . القاهرة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م .
- ٢٩ - _____ : رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها . ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات . القاهرة ١٣٢٦ هـ ، - ١٩٠٨ م .
- ٣٠ - _____ : رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم . ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات . القاهرة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م .
- ٣١ - ابن صاعد الأندلسى : طبقات الأمم . تحقيق الأب لويس شيخو ، المطبعة الكاثوليكية بيروت . ١٩١٢ م
- ٣٢ - ابن طفيل (أبو بكر) : حى بن يقظان - د. أحمد أمين . دار المعارف بالقاهرة ١٩٤٩ م .
- ٣٣ - ابن طملوس (أبو الججاج يوسف بن محمد) : المدخل لصناعة المنطق . تحقيق ميخائيل آسين بلاثيوس السرقسطى . جا . مدريد ١٩١٦ م .

٣٤ - ابن كتون (عبد الله): نظرة في منجد الأداب والعلوم. مصر ١٩٧٣.

٣٥ - ابن ميمون (موسى): دلالة الحائرين. ثلاثة أجزاء عرضها المؤلف فى أصولها العربية والعبرية وترجم النصوص التى أوردها المؤلف بنصها العبرى إلى العربية وقدم لهاام حسين آثاى. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة.

٣٦ - أبو البركات (هبة الله على بن ملك البغدادى): المعتبر فى الحكمة ج٢، ج٣، ط١. حيدر آباد. الدكن. ١٣٥٨هـ.

٣٧ - أبو البقاء: الكليات. طبعة يولاق. القاهرة ١٢٥٣ هـ.

٣٨ - أبو ريدة (د. محمد عبد الهادى): نصوص فلسفية عربية. النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٥م.

٣٩ - أبو ريدة: التعليق على مادة "رمان". دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية. مجلد ١٠.

٤٠ - أبو ريان (د. محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى - أرسطو طاليس ط٢. دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٧م.

٤١ - _____: منهج جديد للدراسة الفلسفة الإسلامية ضمن "المشكاة" دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥م.

٤٢ - _____: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ط١. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٧.

٤٣ - إخوان الصفا: الرسائل فى أربعة مجلدات. تحقيق سليم البستاني
دار صادر بيروت ١٩٥٧م.

٤٤ - أرسطو طاليس: الكون والفساد. ترجمة أحمد لطفى السيد،
١٩٣٢م.

٤٥ - أرسطو طاليس: الطبيعة، ترجم جزء منه أحمد لطفى السيد مع
مقدمة بارتلمى سانتهلر - لجنة التأليف والترجمة والنشر
١٩٣٥م.

٤٦ - _____: الطبيعة. ترجمة د. عبد الرحمن بدوى فى
مجلدين. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٤
- ١٩٦٥م.

٤٧ - _____: فى السماء والآثار العلوية. ترجمة وتحقيق د. عبد
الرحمن بدوى. مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١م.

٤٨ - _____: الميتافيزيقيا (مقالة اللام). ترجمة د. أبو العلا
عفيفى. بمجلة كلية الآداب. جامعة القاهرة. مجلد ٥
ج ١ مايو ١٩٣٧م.

٤٩ - _____: كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة لطفى
السيد. لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٥٠ - _____: كتاب النفس. ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى.
ط١. دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٨م.

٥١ - أفلاطون: الجمهورية. ترجمة د. فؤاد زكريا - راجعه على
الأصل اليونانى محمد سليم سالم - المؤسسة المصرية
العامة للتأليف والنشر - دار الكتب العربى ١٩٦٨.

- ٥٢ - _____: الأصول الأفلاطونية (فيدون). ج١. ترجمة
وتحقيق د. نجيب بلدى، د. على سامى النشار، عباس
الشربينى - دار المعارف بمصر ١٩٦٢م.
- ٥٣ - _____: المأدبة (فلسفة الحب) ترجمة ولیم الميرى. دار
المعارف. مصر ١٩٧٠م.
- ٥٤ - _____: فيلدروس. ترجمة أميرة مطر.
- ٥٥ - أفلوطين: (التاسوعة الرابعة) ترجمة د. فؤاد زكريا - القاهرة -
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م.
- ٥٦ - أفلوطين: أثولوجيا أرسطو طاليس - نشره د. عبد الرحمن
بدوى فى كتابه أفلوطين عند العرب - ط٢. دار النهضة
العربية القاهرة ١٩٦٦م.
- ٥٧ - الأشعري (أبو الحسن على بن إسماعيل): مقالات الإسلاميين.
تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة
المصرية - ط١، ١٩٥٠م، ج١، ج٢.
- ٥٨ - الأكوع (القاضى): الفارابى والحضارة الإنسانية بغداد ١٩٧٥م.
- ٥٩ - الألوسى (ذ. حسام الدين): الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى
القديم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت.
ط١ - ١٩٨٠م.
- ٦٠ - _____: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى - المؤسسة
العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط١ - ١٩٨٠م.
- ٦١ - _____: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - دار الشؤون
الثقافية العامة - بغداد ط٢. ١٩٨٦م.

- ٦٢ - _____: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه - دار
الطليلة بيروت ١٩٨٤م.
- ٦٣ - الأهواتى (د. أحمد فؤاد): ابن سينا - القاهرة - دار المعارف
١٩٥٨م.
- ٦٤ - _____: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - القاهرة -
١٩٤٥م.
- ٦٥ - الايجى (عضد الدين): المواقف (ثمانية أجزاء) ط١ - مطبعة
السعادة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧م.
- ٦٦ - البغدادي (عبد اللطيف): الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة
والحوادث المعينة بأرض مصر - مطبعة وادى النيل بمصر
١٢٨٦ هـ.
- ٦٧ - _____: (عبد الظاهر بن طاهر): الفرق بين الفرق -
منشورات دار الآفاق الجديدة - ط١ - بيروت ١٩٧٢م.
- ٦٨ - البغدادي (عبد الظاهر بن طاهر): أصول الدين - استانبول -
١٩٨٢م.
- ٦٩ - البيرونى (أبو الريحان): كتاب الآثار الباقية - طبعة ليبزك
١٩٢٣م.
- ٧٠ - البيهقى (ظهير الدين): تنمية صوان الحكمة - لاهور ١٣٥١
هـ/ ١٩٣٥م.
- ٧١ - البهى (د. محمد): الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى -
مكتبة وهبة - القاهرة - ط٣ - ١٩٦٢م.

- ٧٢ - _____: (د. محمد): الفارابي الموفق الشارح. ضمن
الذكرى الالفية لوفاء الفارابي. الهيئة المصرية العامة
للكتاب.
- ٧٣ - التفازاني (د. أبو الوفا الغنيمي): مدخل إلى التصوف الإسلامي
- دار الثقافة للنشر بالقاهرة ١٩٧٤م.
- ٧٤ - _____: (د. أبو الوفا الغنيمي): ابن سبعين وفلسفته
الصوفية - دار الكتاب اللبناني - ط ١ - ١٩٧٣م.
- ٧٥ - _____: (د. أبو الوفا الغنيمي): علم الكلام وبعض
مشكلاته - دار الرائد العربي - القاهرة ١٩٦٦م.
- ٧٦ - _____: (د. أبو الوفا الغنيمي): الإنسان والكون في
الإسلام - دار الثقافة الحديثة - القاهرة.
- ٧٧ - التكريتي (د. ناجي): الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى
الإسلام - ط ٢ - دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت
١٩٨٢م.
- ٧٨ - التوحيدى (أبو حيان): المقابسات - تحقيق محمد توفيق حسن.
بغداد ١٩٧٠م.
- ٧٩ - الجابري (على حسين حسن): قراءة معاصرة لمدينة الفارابي
الفاضلة. مجلة رانكو العلمية - مطبعة جامعة
السليمانية ١٩٧٧م.
- ٨٠ - الجابري (د. محمد عابد): مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي
السياسية والدينية - ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية -
بغداد ١٩٧٥م.

- ٨١ - _____: (د. محمد عابد): نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي بيروت ١٩٨٠م.
- ٨٢ - الجر (خليل)، الفاخوري (حنا): تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف بيروت - ج١ - ١٩٥٧م - ج٢ - ١٩٥٨م.
- ٨٣ - الجرجاني (أبو الحسن علي بن محمد بن علي): التعريفات - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد.
- ٨٤ - الحبابي (محمد عزيز): من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته - ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد ١٩٧٥م.
- ٨٥ - الحمارة (د. صالح. خ): كتاب إحصاء العلوم للفارابي والمنهج العلمي ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.
- ٨٦ - الدسوقي (عمر): إخوان الصفا - مكتبة نهضة مصر ١٩٤٧م.
- ٨٧ - الدوميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي - ترجمة د. عبد الحليم النجار، د. محمد يوسف موسى - ط١ - ١٩٦٢م.
- ٨٨ - الرازي (فخر الدين): المباحث الشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات ج١، ج٢ - مكتبة الأسد بطهران ١٩٦٦م.
- ٨٩ - الرافعي (مظطفى صادق): إعجاز القرآن والبلاغة النبوية - ط٩ - دار الكتاب العربي ١٩٧٣م.
- ٩٠ - السامر (د. فيصل): الدولة الحمدانية في الموصل وحلب - بغداد ١٩٧٠م.

- ٩١ - السجستاني (أبو يعقوب): إثبات النبوات - تحقيق عارف تامر - دار المشرق - بيروت - ١٩٦٦ م.
- ٩٢ - الشهرستاني (محمد عبد الكريم): الملل والنحل - نشره محمد سيد كيلاني طبعة القاهرة - مصطفى الحلبي ١٩٦١ م.
- ٩٣ - _____ (محمد عبد الكريم): نهاية الأقدام في علم الكلام - تصحيح الفريد جيوم - أكسفورد - لندن ١٩٣١ م.
- ٩٤ - الصفدي (صلاح الدين): الوافي بالوفيات - فيسبادن - ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م.
- ٩٥ - الطالبي (عمار): كلام أبي نصر في تفسير كتاب المدخل ضمن نصوص فلسفية - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ م.
- ٩٦ - الطوسي (علاء الدين): تهاافت الفلاسفة - ط٢ - الدار العالمية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٣ م.
- ٩٧ - الطويل (د. توفيق): قصة النزاع بين الدين والفلسفة - ط٢ - مكتبة دار مصر للطباعة ١٩٤٧ م.
- ٩٨ - _____ (د. توفيق): التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام - دار إحياء الكتب العربية - ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م.
- ٩٩ - العبد (د. عبد اللطيف): تأملات في الفكر الإسلامى - مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٢ م.
- ١٠٠ - العبيدى (د. حسن محيد): نظرية المكان في فلسفة ابن سينا - ط١ - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - ١٩٨٧ م.

- ١٠١ - العراقي (د. محمد عاطف): النزعة العقلية فى ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٨م.
- ١٠٢ - _____: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧١م.
- ١٣٠ - _____: ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٥م.
- ١٠٤ - _____: مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٦م.
- ١٠٥ - _____: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بالقاهرة ط١ - ١٩٧٥م.
- ١٠٦ - _____: الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل - دارا لمعارف القاهرة - ط١ - ١٩٧٩م.
- ١٠٧ - _____: الشيخ محمد عبده (الإسلام دين العلم والمدنية) سينا للنشر.
- ١٠٨ - _____: أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الإسلامى - (ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداه لروح د. عثمان أمين) دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩م.
- ١٠٩ - _____: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - ط٣ - دار المعارف ١٩٨٤م.
- ١١٠ - العقاد (عباس محمود): الله (كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية)، دار المعارف بمصر - ١٩٤٧م.

- ١١١ - العلوجي (السيد عبد الحميد): الفارابي في العراق - (عرض
بيليوجرافي) ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد
- ١٩٧٥ م.
- ١١٢ - الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين - طبعة عثمان خليفة -
أربعة مجلدات - القاهرة - ١٩٣٣ م.
- ١١٣ - _____ (أبو حامد): الاقتصاد في الاعتقاد - أنقرة -
١٩٦٢ م.
- ١١٤ - _____ (أبو حامد): تهافت الفلاسفة - تحقيق سليمان دنيا
- دار المعارف بمصر.
- ١١٥ - _____ (أبو حامد): المنقذ من الضلال - دمشق. ١٣٧٩
هـ - ١٩٦٠ م.
- ١١٦ - _____ (أبو حامد): مقاصد الفلاسفة - نشرة محيي الدين
الكردي - المطبعة المحمودية - القاهرة - ١٩٣٦ م.
- ١١٧ - _____ (أبو حامد): معارج القدس في معرفة أحوال
النفس. مطبعة السعادة محيي الدين الكردي. القاهرة
١٩٢٧ م.
- ١١٨ - _____ (أبو حامد): الذكرى المثوية التاسعة لميلاده.
مهرجان الغزالي دمشق، ١٩٦١ م، القاهرة ١٩٦٢ م.
- ١١٩ - الفنونشي (عبد الحميد): الأسس النشكونية والمضوانية لفلسفة
الفارابي السياسية والاجتماعية - ضمن كتاب (الفارابي
والحضارة الإنسانية) بغداد. ١٩٧٥ م.

١٢٠ - الكندي (أبو يعقوب): رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى طبع مع مجموعة رسائل بعنوان: رسائل الكندي الفلسفية - تحقيق د. عبد الهادي أبو ريذة - دار الفكر - ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.

١٢١ - _____ (أبو يعقوب): رسالة في علة الكون والفساد - طبعت ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية.

١٢٢ - _____ (أبو يعقوب): رسالة في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).

١٢٣ - _____ (أبو يعقوب): رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة من الكون (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).

١٢٤ - _____ (أبو يعقوب): رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).

١٢٥ - _____ (أبو يعقوب): رسالة في العقل (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).

١٢٦ - _____ (أبو يعقوب): رسالة ماهية النوم والرؤيا (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).

١٢٧ - المراق (عبد الكريم): الإلهيات عند الفارابي - ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥ م.

١٢٨ - الموسوي (موسى): من الكندي إلى ابن رشد - بيروت - ١٩٨٢ م.

١٢٩ - النشار (د. على سامي): قراءات في الفلسفة - القاهرة، ١٩٦٧م.

١٣٠ - _____ (د. على سامي): نظرية جديدة في المنحى الشخصى لحياة الفارابى وفكره - ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

١٣١ - النشار (د. مصطفى حسن): فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة والإسلامية والعربية - دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨٤م.

١٣٢ - _____ (د. مصطفى حسن): نظرية المعرفة عند أرسطو - دار المعارف ١٩٨٥م.

١٣٣ - الهاشم (جوزيف): الفارابى - بيروت - ١٩٦٠م.

١٣٤ - آل ياسين (جعفر): فيلسوفان رائدان الكندي والفارابى - بيروت - دار الأندلس ط ٢ - ١٩٨٣م.

١٣٥ - _____: فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكرة الفلسفى) دار الأندلس - بيروت - ط ١ - ١٩٨٤م.

١٣٦ - _____: التبايع الأولى للفكر العربى فى فلسفة الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥.

١٣٧ - أمين (أحمد): ظهر الإسلام (أربعة أجزاء) - دار الكتاب العربى - بيروت - ط ٥ - ١٩٦٩م.

١٣٨ - أمين (د. عثمان): نصوص فلسفية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٦م.

١٣٩ - _____: شخصيات ومذاهب فلسفية - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٤٥ م.

١٤٠ - أوليري (ديلاسي): الفكر العربي ومكانه في التاريخ - ترجمة تمام حسان - المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر.

١٤١ - آيتاي (د. حسين): نظرية الخلق عند الفارابي (ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥ م.

١٤٢ - بدوي (د. عبد الرحمن): مذاهب الإسلاميين - ج١، ج٢ - بيروت - دار العلم للملايين - ١٩٧١ م.

١٤٣ - _____: أرسطو عند العرب - النهضة المصرية - ط٣ - القاهرة ١٩٥٣ م.

١٤٤ - _____: أفلاطون في الإسلام - نصوص قدم لها وعلق عليها - دار الأندلس - بيروت - ط٣، ١٩٨٣ م.

١٤٥ - _____: من تاريخ الإلحاد في الإسلام - القاهرة ١٩٤٥ م.

١٤٦ - _____: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - محاضرات لبعض المستشرقين - قام بترجمتها د. عبد الرحمن بدوي عام ١٩٤٦ م. مكتبة النهضة المصرية - القاهرة.

١٤٧ - بينس: مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٦ م.

١٤٨ - جانوف (قاسم): حول أسلوب التفكير عند الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد ١٩٧٥م.

١٤٩ - جيغن (أدولف): المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية - ترجمة د. عزت قرنى - دار النهضة المصرية - ١٩٦٧م.

١٥٠ - حلمى (د. مصطفى): الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى - القاهرة، ١٩٦٠م.

١٥١ - حلمى (د. مصطفى): الحياة الروحية فى الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٤م.

١٥٢ - حنفى (د. حسن): دراسات إسلامية - مكتبة الإنجلو المصرية.

١٥٣ - خليلى (خليل الله): فاراب - ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.

١٥٤ - دنيا (د. سليمان): الحقيقة فى نظر الغزالى - دار المعارف - ط٣ - ١٩٧١م.

١٥٥ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط٤ - القاهرة - ١٩٥٧م.

١٥٦ - دى بور: مادة زمان - بدائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مجلد ١٠ العدد العاشر (وقد حلق على هذه المادة بالإضافة إلى ترجمتها د. محمد عبد الهادى أبو ريده).

١٥٧ - دى بور: مادة (آنية) - ب\دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٣ -
عدد ٢ الترجمة العربية.

١٥٨ - دى فو (كارا): مادة الفارابى بدائرة المعارف الإسلامية، مجلد
٢ - عدد ٩ - الترجمة العربية.

١٥٩ - ديورانت (وول): قصة الحضارة (حياة اليونان) - ج٢، ج٣
الترجمة العربية لمحمد بدران - القاهرة - ١٩٥٤م. لجنة
التأليف والترجمة والنشر.

١٦٠ - رسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية - ترجمة د. رضى نجيب
محمود - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر -
القسم الأول. ١٩٥٤م.

١٦١ - ريشباخ (هانز): نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة د. فؤاد زكريا
دار الكتاب العربى للطباعة والنشر - ١٩٦٨م.

١٦٢ - زاده (خواجة): تهافت الفلاسفة - المطبعة الإعلامية بمصر -
١٣٠٣هـ.

١٦٣ - زاده (طاش كبرى): مفتاح السعادة ومصباح السيادة - مصر
١٩٦٨م.

١٦٤ - رايد (سعيد): الفارابى (نوابغ الفكر العربى) - دار المعارف
القاهرة.

١٦٥ - رزوق (د. محمود حمدى): تمهيد للفلسفة - ط٣ - مكتبة
الانجلو المصرية ١٩٨٦م.

١٦٦ - زيادة (د. معن): الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. دار
اقرأ. بيروت لبنان. ط١ - ١٩٨٥م.

- ١٦٧ - _____: شرح ابن باجة للسمع الطبيعي لأرسطو - دار الفكر - بيروت - لبنان - ط ١ - ١٩٧٨ م.
- ١٦٨ - سارتون (جورج): تاريخ العلم (ج ١، ج ٢، ج ٣) الترجمة العربية بإشراف د. إبراهيم مدكور - القاهرة - دار المعارف (١٩٥٧ م - ١٩٦١ م).
- ١٦٩ - ستيس (ولتر): تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد - دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٦٤ م.
- ١٧٠ - سعادة (رضا): مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين - الدار العالمية للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨١ م.
- ١٧١ - شاهين (د. عثمان عيسى): المنهج عند الفارابي (ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥ م.
- ١٧٢ - صبحي (د. أحمد محمود): في علم الكلام (دراسة فلسفية في أصول الدين) ط ٢ - دار الكتب الجامعية - الإسكندرية - ١٩٧٦ م.
- ١٧٣ - صليبا (د. جميل): من أفلاطون إلى ابن سينا. دار الأندلس - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٣ م.
- ١٧٤ - طوقان (قدري حافظ): الخالدون العرب - طبعة القدس.
- ١٧٥ - عبد الحميد (د. عرفان): الفلسفة في الإسلام. دراسة ونقد. دار التربية للطباعة والنشر. بغداد.
- ١٧٦ - عبد الجبار (القاضي أبي الحسن): المغنى في أبواب التوحيد والعدل. ج ١٥ (التبليغ والمعجزات) تحقيق محمود الخضيري. الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م.

- ١٧٧ - عبد الرازق (الشيخ مصطفى): فيلسوف العرب والمعلم الثاني.
دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥ م.
- ١٧٨ - _____: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لجنة التأليف
والترجمة والنشر ١٩٤٤ م.
- ١٧٩ - _____: الدين والوحى والإسلام. دار إحياء الكتب
العربية ١٩٥٤ م.
- ١٨٠ - عبده (الإمام محمد): رسالة التوحيد. مكتبة ومطبعة محمد
على صبيح القاهرة - ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م.
- ١٨١ - عبد القادر (د. محمد أحمد): العلم الإلهي وآثاره فى الفكر
والواقع - دار الكتب الجامعية ١٩٨٥ م.
- ١٨٢ - عريبي (د. محمد ياسين): الدليل الوجودى عند الفارابى وأثره
فى فلسفة الطبيعة (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية -
بغداد ١٩٧٥ م).
- ١٨٣ - غالب (د. مصطفى): أفلوطين (الموسوعة الفلسفية)،
ومنشورات دار مكتبة الهلال. بيروت. ط ١ - ١٩٨١ م.
- ١٨٤ - _____: الفارابى (الموسوعة الفلسفية) منشورات دار مكتبة
الهلال - بيروت - ط ٣ - ١٩٨١ م.
- ١٨٥ - غردية (لويس)، د. جورج قناتى - فلسفة الفكر الدينى .
ترجمة صبحى الصالح، د. فريد جبر - دار العلم
للملايين ١٩٦٧ م.
- ١٨٦ - _____: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى (ضمن
الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥ م.

- ١٨٧ - غفوروف (بابا جان): الفارابى فيلسوف عظيم وإنسان عظيم
(ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥ م.
- ١٨٨ - فالزر (ريتشارد): الفلسفة الإسلامية ومركزها فى التفكير
الإنسانى. ترجمة محمد توفيق حسين. بيروت
١٩٨٥ م.
- ١٨٩ - فال (جان): طريق الفيلسوف. ترجمة د. أحمد حمدى
محمود. القاهرة، ١٩٦٧ م.
- ١٩٠ - فان أس (جوزيف): الفارابى وابن الرواندى. (ضمن الفارابى
والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥ م.
- ١٩١ - فخرى (د. ماجد): تاريخ الفلسفة الإسلامية - الدار المتحدة
للنشر بيروت ١٩٧٤ م.
- ١٩٢ - _____: أثر الفارابى فى الفلسفة الأندلسية. ضمن الفارابى
والحضارة الإنسانية. بغداد ١٩٧٥ م.
- ١٩٣ - _____: ابن رشد فيلسوف قرطبة. المطبعة الكاثوليكية
بيروت ١٩٦٠ م.
- ١٩٤ - _____: الفكر الأخلاقى العربى. الأهلية للنشر والتوزيع
بيروت ١٩٧٠ م.
- ١٩٥ - فلو طرخس: الآراء التى ترضى بها الفلاسفة. ترجمة قسطنطين
ابن لوقا، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب
النفس لأرسطو. القاهرة مكتبة النهضة ١٩٥٤ م.
- ١٩٦ - فوريس (ر. ج.): تاريخ العلم والتكنولوجيا. ترجمة د. أسامة
الحولى. مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧ م.

١٩٧ - قاسم (د. محمود): فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام. القاهرة ١٩٤٩م.

١٩٨ - قسوم (د. عبد الرزاق): مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد. المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ١٩٨٦م.

١٩٩ - قمير (يوحنا): ابن رشد والغزالي (التهاافتان) دار المشرق بيروت.

٢٠٠ - قنواى (د. الأب جورج): الفارابى فى الفكر اللاتينى. ضمن الذكرى الألفية لوفاة الفارابى - الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢٠١ - _____: مؤلفات ابن سينا. القاهرة - دار المعارف. ١٩٥٢م.

٢٠٢ - كرم (يوسف): الطبيعة وما بعد الطبيعة. دار المعارف القاهرة ١٩٥٩م.

٢٠٣ - _____: تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهرة ١٩٤٦م.

٢٠٤ - كوريان (هنرى): تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروه وحسن قيس. بيروت ١٩٦٦م.

٢٠٥ - كولنج وود: فكرة الطبيعة. ترجمة د. أحمد حمدى. مراجعة د. توفيق الطويل مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٧م.

٢٠٦ - لفجوى (آرثر): سلسلة الوجود الكبرى (محاضرات فى تاريخ الفلسفة). ترجمة د. ماجد فخرى. دار الكتاب العربى ١٩٤٦م.

٢٠٧ - مايرز (يوجين. أ): الفكر العربي والعالم الغربي. ترجمة كاظم سعد الدين. الشئون الثقافية العامة بغداد. ط ١ - ١٩٨٦ م.

٢٠٨ - ماير هوف (ماكس): من الإسكندرية إلى بغداد. الترجمة العربية في كتاب د. عبد الرحمن بدوي. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. ١٩٤٦ م.

٢٠٩ - ماكوفيلكسي (آ. أ. و): الفارابي بين منطقة عصره - ترجمة د. جليل كمال الدين عن اللغة الروسية - العدد ٤ - مجلة المورد - ١٩٧٥ م.

٢١٠ - مبارك (محمد): نظرات في التراث. دار الشئون الثقافية العامة. بغداد ١٩٧٦ م.

٢١١ - محفوظ (د. حسين علي): العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته ونتائجه (ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥ م.

٢١٢ - _____: الفارابي في المراجع العربية. دار الحرية للطباعة. بغداد ١٩٧٥ م.

٢١٣ - _____: د. جعفر آل ياسين. مؤلفات الفارابي. بغداد ١٩٧٥ م.

٢١٤ - محمود (د. عبد الحليم): التصوف عند ابن سينا. القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية.

٢١٥ - محمود (د. عبد الحليم): التصوف عند ابن سينا. القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية.

٢١٦ - محمود (عباس): الفارابى. سلسلة أعلام الإسلام. القاهرة ١٩٤٤م.

٢١٧ - مذكور (د. إبراهيم بيومى): فى الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيقه ج١، ج٢. دار المعارف ط٣.

٢١٨ - مرجبا (د. عبد الرحمن): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية منشورات عويدات. بيروت. ط٣ - ١٩٨٣م.

٢١٩ - مروه (د. حسين): النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ج١، ج٢. دار الفارابى بيروت. ط٥ - ١٩٨٥م.

٢٢٠ - معروف (د. ناجى): الفارابى غربى الموطن والمربى. (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

٢٢١ - مهدي (يحيى): فهرست مصنفات ابن سينا. طهران ١٣٣٣هـ.

٢٢٢ - مهدي (د. محسن): الألفاظ المستعملة فى المنطق. بيروت ١٩٦٨م.

٢٢٣ - _____: التعاليم والتجربة فى التنجيم والموسيقى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.

٢٢٤ - موسى (محمد يوسف): القرآن والفلسفة. دار المعارف بمصر. ط٣ - ١٩٥٨م.

- ٢٢٥ - نظيف (مصطفى): آراء الفلاسفة الإسلاميين في الحركة
ومساهماتهم في التمهيد إلى بعض معاني علم الديناميكا
الحديث - مقالة بالعدد الثاني من مجلة الجمعية المصرية
لتاريخ العلوم.
- ٢٢٦ - نلينو (كارل): علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون
الوسطى روما ١٩١٢م.
- ٢٢٧ - وافى (د. على عبد الواحد): المدينة الفاضلة للفارابي. عكاظ.
١٩٨٤م.
- ٢٢٨ - ياقوت (الحموي الرومي البغدادي): معجم البلدان. طبعة
جوتنجن ١٨٦٩م.

ب- الموسوعات ودوائر المعارف والمجلات:

- ١ - دائرة المعارف الإسلامية - نقلها إلى العربية ثابت الفندى، الشتاوى وخورشيد ويونس. مجلد (١)، مجلد (١٠) - ١٣٥٢هـ / ١٩٣٣م.
- ٢ - دائرة معارف القرن الرابع عشر - العشرين. محمد فريد وجدى، مجلد (٧) ط٢ - مصر ١٣٤٢هـ / ١٩٢٤م.
- ٣ - الموسوعة الفلسفية المختصرة - نقلها عن الإنجليزية. فؤاد كامل وجلال العشرى وعبد الرشيد الصادق - راجعها وأضاف د. زكى نجيب محمود. مصر ١٩٦٣م.
- ٤ - الموسوعة العربية الميسرة - بإشراف محمد شفيق غربال - مصر.
- ٥ - دائرة معارف الشعب - كتاب الشعب - مجلد ١ - ٢م - ١٩٥٩م.
- ٦ - الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصطفى غالب - بيروت ١٠٨١م.
- ٧ - مجلة المستقبل العربي - العدد (٥٨) - ١٢ / ١٩٨٣م - يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية.
- ٨ - مجلة الباحث - السنة الخامسة - العدد السادس والعشرون - نيسان ١٩٨٣م تأسست فى باريس ١٩٧٨م.
- ٩ - مجلة عالم الفكر - السنة واحد وعشرون - العدد (٥) سنة ١٩٧٦ / (ملف خاص بالفارابى بمناسبة مرور أحد عشر قرنا على ميلاده - وأيضاً مجلد (٣) العدد (٤) سنة ١٩٧٣م وأيضاً المجلد (٦) العدد (٢).

- ١٠ - مجلة المورد - وزارة الإعلام العراقية - مجلد (٤) - العدد (٣) ١٩٧٥م (الفارابي - عدد خاص).
- ١١ - مجلة الكتاب المصرية - عدد مارس ١٩٤٦م.
- ١٢ - مجلة القاهرة - العدد (٩٤) أبريل ١٩٨٩م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

1 - Aristotle: Metaphysics a revised text With introduction and commentary by S.D Ross. London - Oxford. 1924 - two Volumes.

2 - Aristotle: Physica. English translation by R. P. Hardie and R. K. Gaye. Under the editorship of D. Ross. London Oxford, Vol. 11, 1962.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية قديمة وشروح لابن السمع ومثى بن يونس وأبو الفرج الطيب وقام بتحقيق الترجمة مع الشروح د. عبد الرحمن بدوي القاهرة - الدار القومية للطباعة والنشر - ١٩٦٤م - ١٩٦٥.

3 - Alose(Dr. Husam): The problem of creation in Islamic Thought. Baghdad, 1968.

4 - Collingwood (R.J): The idea of Nature. . London. 1945. Oxford University press.

5 -Duhem (P): Le Systeme du monde, Histoire des doctrines Cosmologiques de Platon a Copernic. Tom I et Iv. Paris, Hermann. 1954.

6 - Farrangton (Benjamin): Greek Science. . London, 1953. Pelican books,

7 - Gardet (Louis): Les cultures et le temps, paris, Unesco, 1975.

8 - Gilso (E):History of cristian philosophy in the middle ages. 1955.

- 9 - Guillaume (A.); and t. Arnold: the Legacy of Islam. London
1960.
- 10 - Hammond (R.); the philosophy of Al - Farabi and its influence
on medical thought. New york , Hobson press , 1947.
- 11 - Hamui (R): Al- Farabi's philosophy and its influence on scho-
lasticism, Sydney, 1928.
- 12 - Madkour (Dr. Ibrahim): L' Organon d'aristote dans le monde
Arabe. Second edition Librairie philosophique .Vrin -
paris. 1969.
- 13 - Mahdi (Dr. Muhsin); Alfarabi against philoponud . The Uni-
versity of Chicago . Center of middle Eastern Studies
Reprinted Journal of Near Eastern Studies. Vol. 26,
No. 9., October, 1967.
- 14 - Massignon (Louis): Recueil de Textes. Inedits Concernant
L'histoire de Mystique en pays de l, Islam, par Louis
Massignon, paris, 1929.
- 15 - Mathews (W. R.): the Idea of God, An Introduction to philo-
sophy of Religion . William Ross, London. 1939.
- 16 - Mouy (paul): Logique et philosophie Guive et Arabe. paris
Hachette. 1944.
- 17 - Munk (S.): Melanges de philosophie guive et Arabe. paris
1955.

- 18 - Nasr (S.H) An introduction to Islamic cosmological doctrines, conceptions of the nature and methods used for its study by the Ikwan al safe, al Biruni, and Ibn - Sina - Cambridge 1964.
- 19 - Ross (S.D.): Arostitute, London: Oxford -1953.
- 20 - Sweetman (J.W.): Islam and Chrstian Theology, London, 1949.
- 21 - Sharif (M. M.): A History of Muslim philosophy. Two Volumes, 1963.
- 22 - Walzer (R.) Greek into Arabic. Oxford, 1962.
- 23 - Wulf (Mauricede): History of mediaeval philosophy. Two Volumes. London. Longmans - green, 1935.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
إهداء	٧
شكر وتقدير	٩
تصدير	١١
تصدير عام	١٧
الفصل الاول	
الفارابى الفيلسوف	
أولا: حياته الفكرية	٣٣
ثانيا: مكانته الفكرية وأثره فى تاريخ الفلسفة	٣٥
ثالثا: تيار العصر وأثره فى أسلوب الفارابى ومؤلفاته	٣٩
رابعا: مؤلفات الفارابى وأثرها فى تاريخ الحضارة	٤٤
	٥١
الفصل الثانى	
منهج الفارابى فى تصنيف العلوم	
"الفلسفة الطبيعية والإلهية"	
أولا: سمات المنهج الفارابى	٨٩
ثانيا: أسس المنهج الفارابى وخصائصه	٩٣
ثالثا: المنهج وعلاقته بتصنيف العلوم وإحصائها	١٠٠
رابعا: موضوع العلم الطبيعى ومنهجه	١٠٩
خامسا: موضع العلم الإلهى ومنهجه	١١٤
سادسا: الفلسفة الطبيعية	١١٨
	١٢١

الفصل الثالث

الموجودات الطبيعية فى فلسفة الفارابى

١٣٧

١٣٩

١٤١

١٤٥

١٤٩

١٥١

١٥٤

١٦٢

١٦٤

١٦٩

١٧٣

١٧٦

١٧٩

١٨٢

١٨٥

٢٠٢

٢١١

٢١٨

القسم الاول: مبادئ الموجودات الطبيعية

أولاً: ماهية الجسم وإثبات المادة والصورة

ثانياً: خصائص الهيولى والصورة

ثالثاً: العدم كمبدأ بالعرض للجوهر الجسمانى

رابعاً: نقد الفارابى لنظرية الجوهر الفرد

خامساً: تعلق الهيولى بالصورة

القسم الثانى: علل الموجودات الطبيعية

أولاً: العلل الأربعة فى فلسفة الفارابى

ثانياً: الفارابى ومشكلة السببية

ثالثاً: إنكار المصادفة والاختيار

رابعاً: العلاقة السببية بين اللزوم والتلازم وبين الفعل والانفعال

خامساً: مشكلة السببية من خلال منظور نقدى

القسم الثالث: لواحق الموجودات الطبيعية

أولاً: الحركة

ثانياً: الزمان

ثالثاً: المكان

رابعاً: الخلاء

الفصل الرابع

- العالم فى طبيعيات الفارابى ٢٥٩
- أولا: الأصول التى استقاها من سابقه ٢٦٥
- ثانيا: العالم، موجوداته ومراتبها فى الوجود ٢٧٤
- ثالثا: أقسامه: ٢٨٠
- ١ - عالم ما فوق فلك القمر ٢٨٠
- ٢ - عالم ما تحت فلك القمر ٢٩٠
- رابعا: أثر العالم العلوى فى العالم السفلى ٣٠٥
- خامسا: كروية الأرض وثباتها فى مركز الكون ٣١١
- سادسا: العالم واحد متناه ٣١٤

الفصل الخامس

- الله تعالى فى فلسفة الفارابى ٣٣٥
- أولا: المصادر الدينية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى مجال الألوهية ٣٤١
- ثانيا: الاستدلال على وجود الله ٣٤٧
- ١ - الأدلة الكونية: ٣٤٩
- ١ - دليل الحركة ٣٤٩
- ٢ - دليل العامة التامة (الفاعلة) ٣٥٣
- ٣ - دليل العانية والغائية ٣٥٥
- ب - الأدلة العقلية: ٣٥٩

- ١ - دليل الماهية والوجود ٣٥٩
- ٢ - الممكن والواجب ٣٦٢
- ثالثا: طبيعة واجب الوجود وصفاته ٣٧٢
- ١ - طبيعة واجب الوجود وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته ٣٧٤
- ٢ - بين الذات والصفات ٣٧٦
- أولا: صفة الوحدةانية ٣٧٧
- ثانيا: نفى العدم والخذ الواحد والجسمية عنه تعالى ٣٨٣
- ثالثا: الجلو من المادة والصورة والفاعل والغاية ٣٨٦
- رابعا: وجوده تعالى أفضل الوجود ٣٨٧
- خامسا: الله أزلى دائم الوجود ووجوده هو الحق ٣٨٧
- سادسا: أنه العقل والعاقل والمعقول ٣٨٨
- سابعا: أنه العلم والعالم والمعلوم ٣٩٠
- ثامنا: العناية الإلهية ٣٩٣
- تاسعا: الحياة ٣٩٧
- عاشرا: العظمة والجلال والمجد والزينة والبهاء واللذة والسرور ٣٩٨
- حادى عشر: أنه تعالى عاشق أول ومعشوق أول ٣٩٨

الفصل السادس

- صلة الله (تعالى) بالعالم فى فلسفة الفارابى ٤٢٣
- أولا: مصادر الفارابى فى مذهبه فى الفيض ٤٢٨
- القسم الأول: المصادر الأولية ٤٣٠

- ٤٣٤ القسم الثاني: المصادر الثانوية
- ٤٣٨ ثانيا: أهم الأسس التي قام عليها
- ٤٤٤ ثالثا: الفيض عند الفارابي وبيان كيفية صدور الموجودات
- ٤٤٧ ١ - المستوى الذوقي
- ٤٥٠ ٢ - المستوى العقلي
- ٤٦١ رابعا: نقد مشكلة الفيض الفارابية
- ٤٧٦ خامسا: الفارابي بين قدم العالم وحدوثة
- ٤٩١ سادسا: أوجه نقد المتكلمين والفلاسفة لرأى الفارابي فى قدم العالم

الفصل السابع

- ٥٢٣ مشكلة الاتصال وأبعادها المعرفية والميتافيزيقية
- ٥٢٨ أولا: مشكلة الاتصال عند الفارابي وعوامل تكوينها
- ٥٣٥ ثانيا: الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية لنظرية الاتصال
- ٥٤٥ ثالثا: المنهج الذى وضعه الفارابي للاتصال بالعقل الفعال (نص الفارابي)
- ٥٤٨ رابعا: أثر نظرية الاتصال الفارابية فى الفكر العربى والعالم الغربى

الفصل الثامن

- ٥٧٣ مشكلة النبوة عند الفارابي
- ٥٧٧ أولا: عوامل اهتمام الفارابي بمشكلة النبوة
- ٥٧٧ أ - رد شبهة منكرى النبوة

٥٨٠	ب - النبی ضرورة اجتماعية وسياسية
٥٨٥	ثانيا: المخيلة وسيلة النبی فی إدراك الحقائق والوحي
٥٩٠	ثالثا: الأخلاق وعلاقتها بالوحي والإلهام
٥٩٤	رابعا: موضوع النبوة فی الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابی
٦٠٢	خامسا: أثر النظرية فیمن جاء بعده
٦١٧	نتائج البحث
٦٣٣	مصادر مراجع البحث

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة

ت : ٢٥٩٢٢٢٢٠ - ٢٥٩٢٨٤١١ فاكس : ٢٥٩٣٢٢٧٧

ص ب ٢١ توزیع الطاهر - القاهرة

E-mail : alsakaanDinaya@hotmail.com

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة

ت : ٢٥٩٢٢٢٢٠ - ٢٥٩٢٨٤١١ فاكس : ٢٥٩٣٢٢٧٧

ص ب ٢١ توزیع الطاهر - القاهرة

E-mail : alsakaanDinaya@hotmail.com

المكتبة الفلسفية

الفلسفة الطبيعية واللاهوتية عند الفارابي

مؤلف

الدكتورة زينب عفيفي

أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة المنوفية

الناشر

مكتبة الشقافة الدينية

الناشر

مكتبة الشقافة الدينية

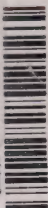
٥٢٦ شارع بورسعيد - القاهرة

ت: ٢٥٩٢٢٢٦٧ - ٢٥٩٢٨٤١١

فاكس: ٢٥٩٢٦٢٧٧ ص.ب: ٢١ توزيع الظاهر

E-mail: alsakafa_alDinaya@hotmail.com

Bibliotheca Alexandrina



0750473